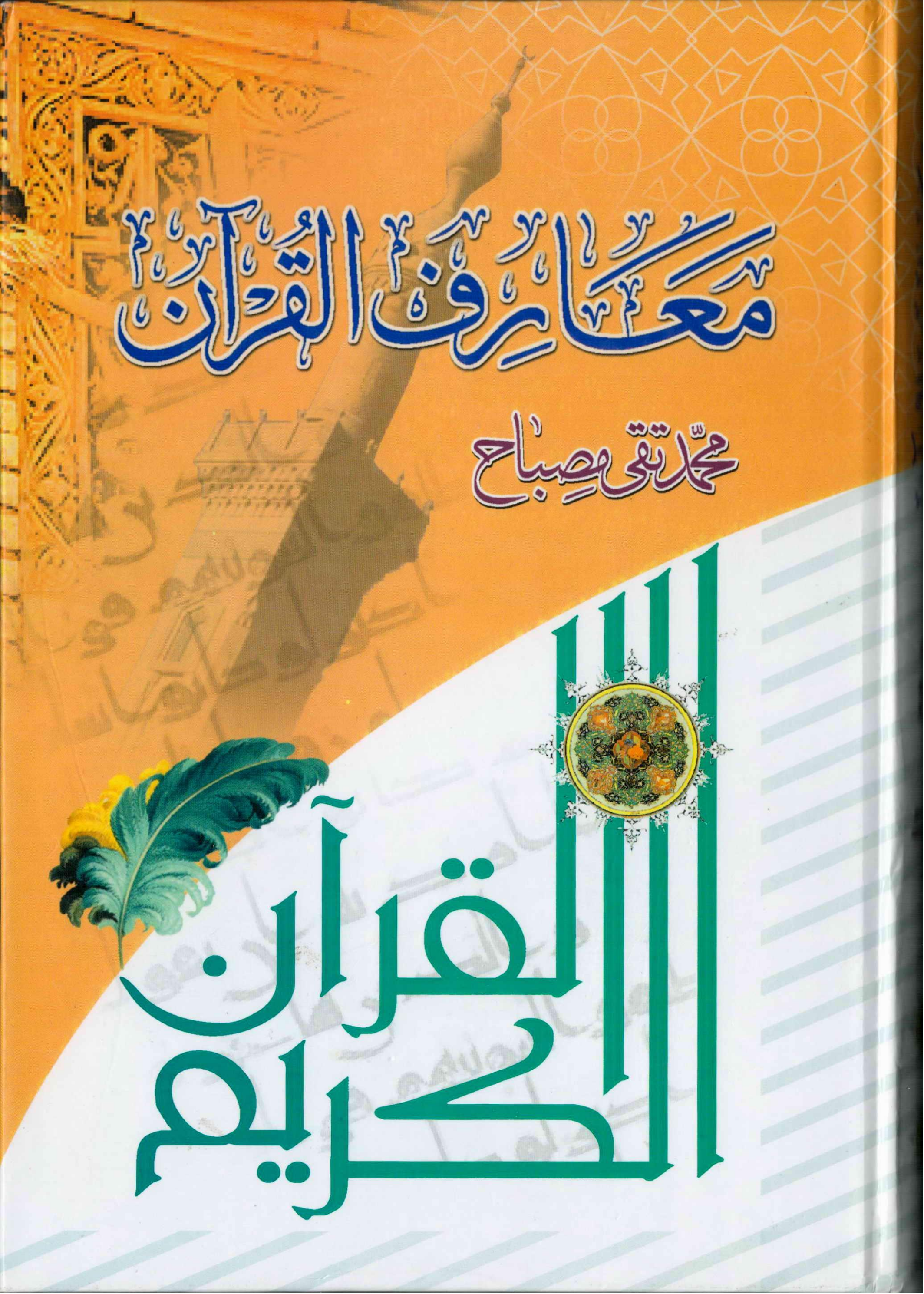

معارف القرآن
محمد تقی مصباح
القرآن الكريم

معارف القرآن

تأليف
الاستاذ الشيخ محمد تقي الصباح

نقلة الي العربية
محمد عبد المنعم الخاقاني



انتشارات ذوی القربیٰ

نام کتاب:	معارف القرآن ۱/۲
مؤلف:	محمد تقی مصباح
ناشر:	ذوي القربی
نوبت چاپ:	الأولیٰ
تاریخ چاپ:	١٤٢٦
تیراژ:	١٥٠٠
چاپخانه:	فاضل
شابک:	٩٦٤ - ٧٩٩٧ - ٧٨ - ٧

مرکز پخش : قم ـ پاساژ قدس ـ طبقه اول ـ پ ٥٩ ـ تلفن: ٧٧٤٤٦٦٣ ـ ٢٥١ ـ ٩٨+

اق ـ نجف الأشرف ـ سوق الحويش ـ همراه: ٠٧٨٠١٠٠٣٥٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ مؤسسة البعثة تشتمل على عدّة أقسام علميّة ومن أهمّها قسم الدّراسات الاسلامية الذّي يعني بتحقيق مصادر التراث الإسلامي وقد استطاع إلى الآن إخراج المزيد من الآثار إلى عالم الطبع والنشر، وكان من بينها تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني في عشرة أجزاء وتفسير العياشي في ثلاثة أجزاء وتفسير آلاء الرحمٰن في مجلدين والافصاح للمفيد ودلائل الامامة للطبري ومجمع البحرين للطريحي في ثلاث مجلدات وغير ذلك من كتب التفسير ويليه في الأهميّة.

قسم ترجمة المتون الاسلامية وهو واحد من الأقسام التابعة إلى مؤسسة البعثة أيضاً، وقد بدأ العمل منذ انبثاق الثورة الاسلامية في ايران وقد وصل عدد اللغات التي عمل على ترجمتها إلى ثماني عشرة لغة مختلفة وكانت اللغة العربية تقف على رأس قائمة تلك اللغات ويتمتع القسم العربي بسعة اكثر، وله اصدارات ونتاجات متعددة، كان من جملتها تفسير الامثل الذي ترجم من الفارسية إلى العربية وطبع في بيروت في عشرين مجلداً من قبل مؤسسة البعثة.

وقد اعربت منشورات ذوي القربى بادارة السيد يعقوب الموسوي حفظه الله عن استعدادها لطبع ونشر آثار هذه المؤسسة وقد اجزنا له ذلك شريطة أن يكون كل اثر يطبعه، وفقاً لاتفاق خاص بين هذه المؤسسة ومنشورات ذوي القربى يلاحظ فيها (حفظ حقوق المؤسسة).

نسأل الله تعالى أن يتفضّل على جميع الاخوة الذين يبذلون الجهود على طريق توسيع وانتشار الثقافة الاسلامية بالأجر الجزيل والرحمة الواسعة، إنّه سميع الدعاء.

مؤسسة البعثة

ايران ـ قم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المؤلّف

قال أمير المؤمنين (ع): «وإنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه»[1]، وقال ايضاً: «ثمّ أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يدرك قعره»[2] نعم، صحيح أنّ القرآن بحر لا يدرك قعره ولكنّه في نفس الوقت نجد القرآن الكريم يؤكد،والمعصومين (ع) يحثّون على التدبر في آيات القرآن، قال الله تعالى في كتابه العزيز:

﴿كتابٌ أنزلناهُ إليك مُبارك ليدّبّروا آياته»﴾[3].

ولم يكتف القرآن الكريم بهذا المقدار، بل وبّخ الذين لا يتدبّرون هذا الكتاب العزيز، يقول الله تعالى في القرآن:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[4].

ونجد في أحاديث النبي (ص) والأئمّة الأطهار (ع) تأكيدات متضافرة تحثّ

---

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ٦١.

(٢)(ن. م): ٣١٥.

(٣) ص: ٢٩.

(٤) محمد: ٢٤.

على الـرجـوع إلى القـرآن وتدبّر آياته، وخصوصاً عندما تتأزّم وتضطرب الأجواء الفكـرية في المجتمـع فتـظهر الشبهات بين المسلمين وتؤدّي الى انحرافات فكرية وعقائدية، ففي مثل هذه الظروف ورد الحث الأكيد في الروايات على الرجوع الى القرآن:

«اذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن»[٥].

ومـع أنّـه لدينا كثير من الروايات تصرّح بأنّ العلم التام بالقرآن هو عند الرسول الكريم (ص) والأئمّة الأطهار (ع)، فهو المعلم الحقيقي المفسّر الأصيل للقرآن، كما يقول القرآن بالنسبة للنبي (ص): إنّ المعلم والمبيّن للقرآن هو الرسول الكريم (ص)[٦]، ولكنّه في الوقت نفسه نلاحظ أنّ النبي(ص) نفسه والأئمّة الأطهار (ع) يؤكّدون على الرجوع الى القرآن الكريم، وحتّى إذا شككنا في صحّة الروايات المنقولة عنهم فقد أمرونا بعرضها على القرآن.

ويعقد باب في كتب الروايات عنوانه «العرض على الكتاب» ويذكر في كتب اصـول الفقـه في باب التعادل والترجيح، وفيه تعتبر موافقة الرواية للقرآن وعدم

(٥) اصول الكافي ، المكتبة الاسلامية ٢: ٤٣٨.

(٦) من جملة أوصاف النبي الكريم(ص) في القرآن: ﴿يُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ وقد جاء هذا الوصف بعد قوله تعالى: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِم آياتِه وَيُزَكِّيهِم﴾، أي أنّه بعد التلاوة وتزكية الناس يصل الدور إلى تعليم الكتاب. إذن من هنا يعلم أنّ تعليم القرآن غير تلاوة آياته، وأنّ من واجبات النبيّ(ص) عندما تنزل عليه الآيات القرآنية أن يتلو الآيات للناس لكي يتقنوا ألفاظها ومن ثمّ يحاول تزكيتهم، وهناك واجب آخر من واجبات النبي(ص) وهو أن يعلم الناس القرآن.

إذن فالتعليم ليس هو صرف قراءة الألفاظ لأنّه يصبح حينئذ نفس التلاوة، وإنّما المقصود منه تعليم الناس معاني القرآن، أي أنّه يعلم الناس ما لا يفهمون، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُون﴾*البقرة*: ١٥١ ، ويقول تعالى في آية أخرى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نزل إليهم﴾*النحل*: ٤٤ .

إذن يعرف من هذا أنّ آيات القرآن تحتاج إلى تبيين، ومن واجبات النبي الكريم(ص) تبيينها، ومن الواضح أنّ التبيين غير التـلاوة، ونعتقد ـ نحن الشيعة ـ أنّ منصب النبي(ص) هذا من جملة المناصب الثابتة للأئمّة المعصـومـين(ع)، وتـوجـد أدلّة أخرى لسنا هنا بصدد ذكرها تثبت أنّ منصب تعليم القرآن مختصّ بالرسول الأكرم(ص) والأئمّة الأطهار(ع).

مخالفتها إيّاه من جملة المرجّحات للرواية ومن الشروط التي ترفع قيمة سندها.

إذن عندما نريد أن نعرف قيمة رواية ما او على الأقلّ نريد ترجيحها على رواية اخرى فلا بدّ من عرضها على القرآن، ويستلزم هذا أن يكون مفهوم الآية واضحاً لدينا حتّى نستطيع عرض الرواية عليه، وأما اذا كان مفهوم الآية محتاجاً إلى الرواية لكي يتّضح فإنّه يلزم من ذلك الدور، وهذه الشبهة القائلة لا يحقّ لأحد ـ من دون الرجوع الى الروايات ـ أن يتدّبر في القرآن وأن يستفيد من مفاهيمه إنّما هي شبهة واهية، ونحن مأمورون من قبل الله في القرآن ومن قبل الرسول (ص) والأئمّة الأطهار(ع) فيما ورد عنهم أن نتدبّر في آيات القرآن.

ومع الأسف الشديد فإنّ هناك تقصيراً مخجلاً في هذا المجال، وحتّى أنّ درس القرآن وتفسيره كان ضعيفاً بل ملحقاً بالعدم في الحوزات العلمية الى ان قيّض الله له المرحوم الأستاذ العلاّمة الطباطبائي رضوان الله عليه الذي نعيش في هذه الأيّام مأتم الحزن على فقدانه، فمنحه التوفيق لإحياء تفسير القرآن في الحوزة العلمية في مدينة قم، ويعدّ هذا الإنجاز من أكبر مفاخره، وكلّنا قد استفاد منه، ويعتبر اليوم كتابه(٧) من أكبر المراجع الإسلامية وافضلها لكسب معارف الإسلام، نسأل الله تعالى أن يحشره مع أجداده الطاهرين وأن يمنحنا التوفيق لمتابعة مسيرته وتقدير جهوده وجهود أمثاله من المؤمنين المخلصين.

وعلى أيّ حال فإنّ من واجباتنا المعيّنة لنا من قبل الله والمبلّغة إلينا من قبل رسول الله(ص) هو التفكير في أطراف القرآن والتدبّر في آياته لنستفيد من الكنوز القيّمة التي أودعها الله سبحانه للناس في هذا الكتاب العزيز.

وقد اتضحت اليوم ـ بحمد الله ـ أهمية تعليم القرآن وتفسيره لعامّة الناس الى حدّ بعيد، ونلاحظ إقبالاً منقطع النظير على تفسير القرآن، ولكنّه في نفس الوقت الذي نكون فيه مسرورين لهذا الإقبال الشديد من الناس يجب أن نكون خائفين من

(٧) تفسير الميزان.

حصول انحرافات في تفسير القرآن، ولا يقتصر هذا على أنّه لا يقرّب المجتمع من حقائق الإسلام، وإنّما يفتح أبواب الضلال المؤدّية الى مقاصد الشيطان، ونحن على علم ـ مع الأسف الشديد ـ بأنّ مثل هذه الأمور قد حصلت بالفعل.

وتوجد اليوم فئات ومنظّمات تحت عناوين مختلفة تزعم أنّها تستفيد من القرآن وتثبت أفكارها بآيات القرآن، وبعضها قد افتضح أمره تماماً، ولكن بعضها الآخر لم يعرف كما ينبغي ولا يزال له نشاط قوي، ويجب علينا أن نكون يقظين في هذا المجال، ومن المؤكد أنّنا فرحون بإقبال الناس الشديد ولا سيّما الشباب على فهم القرآن، ولكن يجب أن نحذر الأساليب المنحرفة في تفسير القرآن فهي تؤدّي ـ لا قدّر الله ـ الى تغيير اتجاه المجتمع.

ومن الطبيعي أن يقع عبء المسؤولية في هذا المجال ايضاً على عاتق علماء الدين فيجب عليهم المبادرة لملء هذا الفراغ ويتحتّم عليهم أن يعرضوا الطريق الصحيح على الذين يحبون أن يتعلّموا القرآن، ويحسن أن لا يغيب عن أذهاننا أنّ جميع المنحرفين لم يصبحوا أعداء الإسلام والدولة الإسلامية عامدين مغرضين، وإنّما جُرّ كثير منهم ـ ولعلّه أكثرهم ـ إلى هذا الإنحراف بسبب الاشتباهات والتعليمات والتلقينات المخطئة، ونأسف الف مرّة على أنّ بعض هؤلاء قد نال الدعم والتأييد من بعض علماء الدين.

على أيّ حال يتحتم علينا أن نتعامل مع هذه الأمور بوعي ويقظة، ويجب أن نحرص على السير في الطريق السليم الذي دلّ عليه القرآن وأوصى به الرسول الأكرم(ص) والأئمّة الأطهار(ع)، وأن نحاول بكلّ نزاهة لنجعل أفكارنا متلائمة مع القرآن لا أن نجعل القرآن متلائماً مع أفكارنا، فهذه مأساة محزنة كانت موجودة أيام أمير المؤمنين(ع)، وهي من جملة الآلام التي كان يشكو منها في نهج البلاغة، ويهاجم اولئك الذين يحاولون جرّ ليوافق آراءهم ولا يحاولون عرض افكارهم على القرآن

ليختاروا منها ما يتفّق معه.

فإذا كانت مثل هذه الإنحرافات تظهر في ذلك الزمان مع قرب العهد بالرسول الكريم(ص) ومع وجود أشخاص من قبيل أمير المؤمنين(ع) فلا يبعد أن تحدث الإنحرافات في هذا الزمان على مستوى أوسع بسبب ما نعانيه من ضعف علمي.

إذن لا شكّ بأنّ من أهمّ الواجبات على علماء الدين هو أن يحاولوا توضيح مفاهيم القرآن الكريم بشكل صحيح ومتقن وعلى مختلف المستويات (العالي، المتوسط، البسيط)، وأن يجعلوها تحت تصرّف أبناء المجتمع، ويعدّ هذا من الواجبات الإجتماعية، وإذا لم يتمّ هذا العمل فلا بدّ أن ننتظر انحرافات أخرى كما نشاهد بعضها اليوم في حياتنا الإجتماعية.

ونشاهد اليوم أغلب الشباب المسلم يحاول بشوق ويريد أن يتعلّم مفاهيم القرآن، وحتّى أنّه يتخيّل أحياناً أنّه بالإستعانة بالمعاجم يستطيع القيام بتحقيق علمي ويظنّ أنّه عمل سهل يسير، ولعلّهم معذورون في ظنّهم، ولكن الذين عاشوا سنين متطاولة في الحوزات العلمية وشاهدوا الدقّة في الآيات والروايات التي يتّخذها العلماء في هذا المجال لن يكونوا معذورين أبداً إذا ما فكّروا على هذا النحو.

ومن الواجب علينا أن نستغلّ التراث الذي انحدر إلينا من العلماء والمفسّرين رحمهم الله، وأن ننظّم سعينا لكي نظفر بمفاهيم واضحة مشرقة للقرآن الكريم، ثمّ نقدّمها للمجتمع لنؤدّي ما على عاتقنا من دَيْن للقرآن والإسلام.

أجل، إنّ تفسير القرآن وفهم معانيه ليس ميسّراً بسهولة، ولكنّنا اذا ألزمنا من يريد أن يفهم القرآن بدراسته ثلاثين عاماً حتى يتمكّن من فهمه فمعنى ذلك أنّنا ندخل اليأس الى قلبه من استيعاب المعنى الصحيح للقرآن، أو نقذف به في أحضان المنحرفين.

من المسلّم أنّ فهم القرآن يحتاج الى جهود خاصّة وإلى تعمّق وتخصّص، ولكنّه بالتالي يجب أن يتحمّل هذا العناء مجموعة من الناس، ثم يتحتّم عليهم أن يتركوا ثمار

أتعابهم تحت تصرّف الآخرين لينتفعوا ويستمتعوا بها.

إنّ ما نحتاج اليه هو تقديم مواضيع لا يرقى إليها الشكّ في انتسابها للقرآن، ولا تكون في نفس الوقت مبعثرة لا نظام يسودها ولا رابط يجمعها، وذلك لأنّنا اذا قدّمنا مواضيع مبعثرة فهي علاوة على أنّ تعلّمها يصبح أمراً مشكلاً وصعباً، فإنّها تفتقد تلك الفائدة الحاصلة من نظام فكري صحيح منسجم يواجه تيارات فكرية خاطئة.

نحن نلاحظ أنّ جميع المذاهب المنحرفة تحاول إضفاء النظام والإنسجام على أفكارها، أي أنّهم يعرضون لمواضيعهم قاعدة وأساساً، ثمّ يوجدون من مجموعة من المسائل المرتبطة المنسجمة كلّاً واحداً منظّماً مترابطاً، لذا يجب علينا ـ ونحن سائرون في الإتجاه الصحيح المستقيم ـ أن نقوم بنفس الشيء في مقابلهم، أي أنّنا نقوم بعرض معارف القرآن بشكل نظامٍ فكريٍّ منسجمٍ ومترابطٍ، بحيث يستطيع الباحث أن يبدأ من نقطةٍ معينةٍ، ثمّ يسير بشكل متسلسل فيربط حلقات معارف الإسلام ببعضها، ويصل في خاتمة المطاف إلى هدف الإسلام والقرآن.

إذن نحن مضطّرون لتبويب المعارف القرآنية، وإضفاء شكل منظّم عليها ليغدو تعلّمها سهلاً للشباب الذين لا يملكون إلّا وقتاً قصيراً لإنفاقه في هذه المجالات، وليمكن عرضها في مقابل المذاهب الفكرية الأخرى.

ولا نشكّ في ضرورة تبويب معارف القرآن الذي سيرافقه التفسير الموضوعي ـ أي تبويب الآيات حسب الموضوعات للحصول على المفاهيم، وإيجاد الترابط والإنسجام بينها ـ ولكن توجد في هذا السبيل صعوبات وإشكالات.

فلكي نبوّب معارف القرآن لا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار نظاماً خاصّاً للموضوعات، ثمّ نفتّش عن مجموعة من الآيات لكلّ موضوع ونجعلها إلى جانب بعضها، ثمّ نتعمّق في فهمها، وإذا صادفنا نقاطاً مبهمة غامضة في إحداها فعلينا أن نستعين بالآيات الأخرى لتوضيح الغامض وتبيين المبهم، ويسمى هذا الأسلوب بـ«تفسير القرآن بالقرآن» وهو نفس الطريق الذي سار عليه العلامة الكبير المرحوم

الـطبـاطبـائي في تفسير الميزان، ولكنّه يجب الالتفات الى أنّنا عندما ننتزع الآية ونخرجها من سياقها من دون أن نهتّم بما قبلها وما بعدها فلعلّ ذلك يؤدي بنا الى الحرمان من معناها الواقعي.

وبعبارة اخرى: فإنّ لآيات القرآن قرائن كلاميّة قد تذكر في الآية السابقة أو في الآية اللاحقة، وقد تثبت أحياناً في سورة أخرى، ولا يمكن الوصول الى المعنى الواقعي للآيات من دون الالتفات الى هذه القرائن.

يجب علينا أن ندقّق كثيراً لئلّا نقع في هذا المحذور فنقطع الآيات ونمثّل بها ونبعدها عن مفادها الحقيقي، فنكون كمن قال «لا إله» من دون أن يلحق بها «إلّا الله».

فإذا أردنا أن ندرج آية ما تحت موضوع وعنوان خاصّ فلا بدّ من ملاحظة الآيات التي قبلها وبعدها، فإن وجدنا ما يصلح أن يكون قرينة لها فلا بدّ من ذكرها.

وعندما نحتاج الى ذكر آية ما فلا مانع من إضافة آية قبلها وبعدها، وجعل تينك الآيتين بين قوسين لئلّا يغفل عن القرائن الكلامية اثناء المراجعة.

ونعـود لنؤكّـد مرّة أخـرى على الاهتمام بالقرائن المذكورة قبل وبعد الآية المطلوبة، ويتفق لي أحياناً أن استظهر شيئاً من آية ما ثمّ ألتفتُ بعد فترة من الزمن إلى أنّ هناك قرينة في الآية السابقة عليها وقد غفلت عنها، ولو أنّني أخذتها بعين الاعتبار لتكامل استظهاري أو لاستظهرت شيئاً آخر، لذا ينبغي علينا أن لا نغفل عن هذه الملاحظة.

إلى هنا عرفنا أنّ علينا تبويب مفاهيم القرآن ومعارفه، ومن الطبيعي أن يتبع ذلك تبويب للآيات نفسها، اي لا بدّ أن نذكر لكلّ باب مجموعة من الآيات، وهنا يطرح هذا السؤال:

على أيّ أساس وحسب أيّ نظام يتمّ هذا التبويب؟

نحن نعلم أنّ القرآن الكريم لم يلتزم بالتبويب المتعارف في الكتب التي ألفها الإنسان، فقد لا نجد سورة وحتّى من السور القصار ذوات السطر الواحد. تتحدّث

عن موضوع واحد، بل غالباً ما نجد الآية الواحدة قد ضمّنت عدّة معان، وللآية أبعاد مختلفة ووجوه متنوعة، فمثلاً يوجد لآية واحدة بُعد عقائدي وبُعد أخلاقي وبُعد تاريخي وبُعـد تشريعي و... وهذه أيضاً مشكلة تواجه موضوع تحليل الآيات، ولكنّها مشكلة يمكن حلّها بتكرار الآية في المناسبات المختلفة.

المناهج في تبويب الآيات

ليس من العسير أن نجد عنواناً كليّاً لمفهوم آية او عدّة آيات، مثلاً الآيات الواردة في الصلاة أو في الجهاد أو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّه ليس من اليسير جمع هذه العناوين في نظام واحد وإيجاد الترابط والإنسجام بينها. افرضوا أنّنـا قمنـا بدراسة للقرآن بأكمله واستخرجنا مفاهيمه وأدخلناها تحت مئة عنوان، فكيف ننظّم الآن هذه العناوين لنحصل على نظام واحد منسجم؟

مثلا الآية الأُولى من القرآن تتضمن الحمد لله، إذن أوّل عنوان هو«حمد الله»، والآية الأُولى من سورة البقـرة تتعلّق بالـذين تشملهم هداية القرآن، وكذا سائر العناوين، فهل نبوّب العناوين بهذا الشكل؟ أم نستطيع أن نوجد بينها نظاماً يتمتّع بنقطة بدء طبيعية ومنطقية؟

إنّ هذه العنـاوين يمكن إدراجهـا تحت عناوين أعمّ وأشمل، مثلاً الصلاة والصيام والخمس والزكاة و... ندرجها تحت عنوان العبادات، والبيع والإجارة والقرض و... تحت عنـوان المعاملات، وكذا سائر العناوين. والآن كيف ننظّم هذه العناوين الأعمّ والأشمل؟ وكيف نوجد بينها الانسجام والارتباط

المناهج

يمكننـا في هذا المجال أن نذكر ثلاثة مناهج، وهناك مناهج أُخرى، ولكنّنا نطرح هذه المنـاهـج الثلاثة في تبويب معارف القرآن باعتبار أنّها نموذج لأفضل الاقتراحات المقدّمة في هذا المضار لكي نختار من بينها أفضلها وأسلمها:

١ـ لعلّ الذهن يألف هذا التبويب أكثر من غيره، وهو أنّ مضمون الدين ينقسم الى ثلاثـة أقسام: ١ـ العقائد، ٢ـ الأخلاق، ٣ـ الأحكام. وقد نبّه على هذا التقسيم في موارد كثيرة من تفسير الميزان، إذن هذا لون من ألوان التبويب يقسم معارف القرآن الى ثلاثة أقسام: أحدها في أُصول العقائد (التوحيد، النبوّة، المعاد، العدل والإمامة) وما يتبع هذه الأُصول كتفاصيل عالم البرزخ.

الثاني في موضوع الأخلاق.

والثالث في موضوع الأحكام، ومن المعلوم أنّ فقهاءنا قاموا بهذه المهمّة في موضوع الأحكام فألّفوا كتباً تدور حول آيات الأحكام[٨].

ولعلّ كثيراً من الناس يعجبهم هذا التقسيم ـ وهو تقسيم جيّد ـ ولكن عليه بعض الإشكالات، منها: أنّ إدراج جميع مفاهيم القرآن في هذه الأقسام الثلاثة أمر صعب ومشكل، لأنّه مثلاً هناك قسم مهمّ من آيات القرآن يدور حول تأريخ الأنبياء وقصصهم، وصحيح أنّه توجد في القصّة جوانب تمسّ التوحيد والتشريع والأخلاق، ولكنّ القصّة بأجمعها ليست هذا ولا ذاك، وإنّما هي قسم قائم بذاته، وإذا قمنا بتقطيع القصّة جملة جملة فإنّها لن تبقى تلك القصّة، وإذا أراد الإنسان أن يعرف رأي القرآن بالنسبة الى أصحاب الكهف فلا يعرف الى أيّ باب يجب أن يرجع، وفي هذه الصورة لا يكون لدينا باب واضح معين يتناول قصص القرآن ويعالج مشاكلها.

ويوجد إشكال جزئي آخر وهو أنّه ليس بين هذه الأقسام الثلاثة أيّ علاقة واضحة ولا بدّ من تكلّف العلاقة بينها.

ونحن نعترف بأنّ هذه الاشكالات ليست مهمّة جدّاً، وإذا لم نظفر بتبويب أفضل من هذا فلا بأس علينا من تبنّيه.

٢ـ الاقتراح الثاني مبني على أنّ القرآن جاء لهداية الناس، كما قال تعالى:

(٨) من قبيل كنز العرفان وزبدة البيان.

﴿هدى للنّاس﴾ ولـلإنسان أبعاد مختلفة: مادية، معنوية، فردية، اجتماعية، دنيوية، أُخروية، ولهذا فنحن نبوّب معارف القرآن حسب أبعاد وجود الإنسان، وعلى هذا فإن «الإنسان» يصبح محوراً لهذا التبويب.

ومن الواضح أنّ هذا الأمر عملي وليس فيه إشكال اساسي، ولكن يبدو لنا أنّ الإشكال الفني فيه أقوى من الإشكال في الاقتراح الأوّل، لأنّنا عندما نتعمّق في مفاهيم القرآن نجد أنّ اعتبار الإنسان محوراً هو أمر غير مرغوب فيه من وجهة نظر القرآن، وهو تيار شائع في زماننا يسمّى بالاتجاه الإنساني «Heyuomanezm» يعتبر الإنسان هو الأصل، ثمّ يقيس كلّ شيء بالنسبة للإنسان! ولا يتفق القرآن مع هذا الإتجاه، لأنّنا نلاحظ أنّ جميع مفاهيم القرآن وفي ايّ باب كان، من عقائد وأخلاق ومواعظ وقصص وتشريعات وأحكام فردية واجتماعية و... لها جميعاً محور واحد وهو «الله» تبارك وتعالى.

فهو عندما يبيّن لنا قانوناً أو حكماً يقول: الله الذي أنزل عليكم هذا الحكم، وحينما يريد الحثّ على خلق معين يقول: إنّ الله يحبّه: «إنّ الله يحبّ المقسطين»، «والله يحبّ الصابرين»، «إن الله لا يحبّ المفسدين»، لهذا فإنّ محور الأخلاق أيضاً هو «الله» تبارك وتعالى. وبناءً على هذا نستطيع أن نقول: إنّ المحور في آيات القرآن الكريم هو «الله» تعالى، وليس المحور هو الإنسان.إذن من الإنحراف أن نعتبر الإنسان هو المحور في معارف القرآن، بل لا بدّ من اعتبار «الله» هو المحور لها ولا بدّ من الإصرار على ذلك.

الإشكال الآخر الذي يورد هنا هو أنّ الأبعاد الوجودية للإنسان كانت مبهمة، ولم يكن أحد يعرف ما هو عدد أبعاد الإنسان حتّى نقوم بتبويب الآيات حسب تقسيمنا للأبعاد الوجودية للإنسان. ويبدو لنا أنّه لا يوجد ارتباط واضح بين الأبعاد الوجودية للإنسان(٩).

(٩) قد نفهم من القرآن فيما بعد الارتباط بينها، ولكنّه بالنظر الابتدائي لا يمكن ادّعاء ارتباط واضح بين الأبعاد الوجوديّة للإنسان

الإشكال الثالث هو أنّ تقسيم معارف القرآن حسب الأبعاد الوجودية للإنسان أيضاً أمر عقيم، لأننا نجد أحياناً أن حكماً إلهياً أو خلقاً ممدوحاً في الإنسان لا يتعلّق ببعد خاصّ من أبعاد الإنسان، وإنّما يرتبط بعدة أبعاد منه بحيث لا يمكن القول بأنّ هذا البيان القرآني يتعلّق فقط بهذا البعد الخاصّ من الإنسان.

٣ـ المنهج الآخر وهو الذي يعتبر «الله» هو المحور، ثمّ يقوم بالتقسيم ولا يجعل الأقسام في عرض بعضها بل يجعلها في طول بعضها. أي أنّ معارف القرآن مثل نهر جار أو عين متدفّقة تنحدر من منبع الفيض الإلهي فتروي وتطفىء ظمأ كلّ شيء تصادفه:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾[١٠].

إذن لابدّ أن ننظر إلى معارف القرآن كعين متدفّقة تملأ مرحلة أخرى، وهذا التقسيم للمراحل طولي وليس عرضياً.

وفي هذه الصورة تكون لها نقطة بدء تبدأ منها، وعندما ترتوي تفيض إلى المرحلة الثانية، فالمرحلة الثانية فرع للمرحلة الأولى وليست في عرضها ولا قسيمة لها. وصحيح أنّ التقسيمات الطولية تنتشر شيئاً فشيئاً وتتفرّع، ولكن الأساس الذي نسير عليه هو أن نأخذ بعين الإعتبار المعارف القرآنية حسب المراتب الطولية.

ونحن نرجّح هذا المنهج لعدّة أسباب:

أوّلاً: لأنّ المحور فيه هو «الله» تبارك وتعالى، ولم نجعل بإزائه أي شيء آخر: «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن»، وهذا بعكس التقسيمات التي إمّا أن تضطرّنا لاعتبار الإنسان محوراً، وأمّا أن تدفعنا لتناول موضوع العقائد والتوحيد في عرض الأخلاق والأحكام، أي أنّها قسيمة لها، بينما في منهجنا لا يوجد في البدء إلّا موضوع واحد وليس إلى جانبه أي شيء آخر، وما لم نفرغ من هذا البحث ونحلّ مشكلاته فإنّنا لن ننتقل إلى البحث الثاني.

(١٠) الرعد: ١٧.

إذن الميزة الأولى لهذا المنهج أنّ محور التقسيمات فيه هو «الله»، والثانية أنّ بين المسائل والتقسيمات يوجد ترتيب منطقي. ومن الطبيعي أن يكون للموضوع السابق لون من التقدّم على الموضوع اللاحق وهو تقدم واضح ومقبول، على العكس من التقسيمات التي كانت في عرض بعضها فإنّ تقديم موضوع على آخر يحتاج الى تبيين، وأحياناً يحتاج إلى تكلّف. لو فرضنا أنّ الشؤون الفردية والاجتماعية بُعدان لوجود الإنسان، فمن منهما الذي يقدّم؟ أم نقدّمهما معاً؟ أم نقوم بتقسيم آخر على أساس الشؤون المادية والمعنوية؟ ولكنّه إذا كان بين العناوين ترتيب طبيعي وقمنا بالتبويب على أساس ذلك الترتيب الطبيعي والمنطقي فإنّه يصبح للتقديم والتأخير سبب واضح، ونظفر حينئذ بنظام منسجم خال من الإشكالات التي أُوردت على المناهج الاخرى.

وبناءً على هذا فمن الأفضل أن نجعل محور جميع المعارف القرآنية «الله» حيث ينسجم ذلك تماماً مع روح التعاليم القرآنية، ونبدأ اوّلاً بمسائل معرفة الله، ثمّ نصل من طريق البحث في الأفعال الإلهية الى مسائل معرفة العالم ومعرفة الإنسان، ثمّ نتناول سائر المواضيع الإنسانية عن طريق التدبير والتربية الإلهية بالنسبة للإنسان. وبهذا نحصل على نظام منسجم من المعارف تتميّز مسائله بمحور له أصالة حقيقية، وتتمتّع حلقاته برابطة منطقية وترتيب واضح.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقترح النظام الآتي للمعارف القرآنية:

١ـ معرفة الله:

وتشمل هذه المواضيع: معرفة الله، والتوحيد، وصفات الله، وكليات الأفعال لإلهية.

٢ـ معرفة العالم:

وتشمل هذه المواضيع: خلق العالم (الأرض والسماوات والنجوم) والظواهر

الجوية (الرعد والبرق والرياح والمطر و...) والظواهر الأرضية (الجبال، البحار و...) ونتعرّض أثناء ذلك للعرش والكرسي والملائكة والجنّ والشيطان.

من الواضح أنّه بعد البحث عن كليات الأفعال الإلهية ـ التي تدرس في القسم الأوّل ـ يصل الدور إلى تفاصيل الأفعال (من خلق وتدبير)، ومن الطبيعي أن يتقدّم البحث عن خلق العالم البحث عن خلق الإنسان.

٣ـ معرفة الإنسان:

وتشمل هذه المواضيع: خلق الإنسان، خواصّ الروح، كرامة الإنسان ومنزلته الرفيعة، مسؤوليته وشروط هذه المسؤولية (الوعي ـ القدرة على العمل ـ الاختيار)، الأبعاد المختلفة لوجود الإنسان، السنن الإلهية في التدبيرات الفردية والإجتماعية، المعاد والمصير النهائي للبشرية.

ويتضمّن هذا الفصل بيان أنّ الحياة الدنيا مقدّمة للآخرة ومرحلة يتحتّم على الإنسان أن يختار فيها بإرادته طريق السعادة، وأن يصوغ أثناءها مصيره النهائي، وتدور التدبيرات الإلهية في هذا العالم حول محور تأمين مقدّمات الإختيار (الابتلاء والامتحان).

٤ـ معرفة الطريق:

وتشمل هذه المواضيع:

العلوم العادية (الوان العلم الحضوري والحصولي المتعارفة) وغير العادية (الإلهام والوحي) ومسألة النبوّة وضرورة بعثة الأنبياء والهدف منها، والمناصب المسندة اليهم ايضاً (النبوة، الرسالة، الإمامة)، ونتناول بالبحث ايضاً مسائل الإعجاز والعصمة، وفي خاتمة المطاف نبحث عمّن يخلف الأنبياء (الإمامة بمعناها الخاصّ).

وارتباط هذا الفصل بالفصل السابق عليه واضح لأنّه بعد أن عرفنا أنّ

الإنسان موجود حرّ مختار يجب عليه أن يصطفي طريقه بحريّة تامّة فنحن نواجه هذا السؤال: ما هو الطريق إلى ذلك؟ وهذا الفصل يتولّى الجواب عليه.

٥ـ معرفة الدليل على الطريق:

وتشمل هذه المواضيع : تأريخ الأنبياء ، ميزات كلّ واحد منهم والكتاب المنزل عليه ومحتوياته، وبالتالى ناريخ نبي الإسلام(ص) والحوادث الواقعة في عصره، ونتناول ضمناً تاريخ الأمم والشعوب الوارد ذكرها في القرآن وسائر قصص القرآن الكريم.

وترتُّب هذا الفصل على الفصل المتقدم عليه واضح ايضاً لأنّه بعد أن عرفنا أنّ هناك وحياً ونبوّة فإنّ الدور يصل إلى معرفة الذين تسلّموا الوحي وأوصلوه الى الناس.

٦ـ معرفة القرآن:

وتشمل هذه المواضيع: الدراسات العامّة حول القرآن وخصائصه، الهدف من نزوله، كيفّية نزولـه، إعجازه، عالميته، أبديته، اسلوب بيانه (الاستدلال العقلي، الموعظة، الجدل، التمثيل، القصص و...) ومواضيع المحكم والمتشابه والتأويل.

وتـرتُّب هذا الفصـل على سابقه واضح أيضاً لأنّه بعد البحث عن الكتب السماوية السابقة يصل الدور الى معرفة آخر كتاب منزل، وهو الذي سوف يظلّ خالداً.

٧ـ الأخلاق أو صياغة الإنسان في القرآن:

وتشمـل هذه المـواضيع: معرفة الذات وصياغتها، الخير والشر في الأفعال

الإختيارية وعلاقة ذلك بالكمال والسعادة النهائية، أسلوب التربية والتزكية في القرآن (إيقاظ الدوافع الباعثة على الخير بوساطة الإنذار والتبشير)، دور الإيمان والعمل وبيان علاقة أحدهما بالآخر ، وعلاقة كلّ منهما بالعلم، ونختتم بذكر تفاصيل الأخلاق الفاضلة والرذيلة.

ويجيء هذا الفصل بعد «معرفة القرآن» بهذه المناسبة، وهي أنّنا في ذلك الفصل انتهينا الى هذه النتيجة، وهي أنّ هدف القران هو التزكية والتعليم، فالتزكية تؤدّي بنا الى بحث الأخلاق وصياغة الذات، والتعليم يؤدي بنا الى البحوث اللاحقة.

٨ـ البرامج العبادية في القرآن:

وتشمل هذه المواضيع: الصلاة، والصيام، والحجّ، والتضحية، والدعاء وأمثالها من الأعمال التي يقصد منها أساساً توثيق علاقة الإنسان بالله، ولو أنّها تتضمّن مصالح اجتماعية كثيرة.

٩ـ الأحكام الفردية في القرآن:

وتشمل مواضيع من قبيل الحلال والحرام من المأكولات والمشروبات (الأطعمة والأشربة والصيد والذباحة) والتجمل والزينة.

١٠ـ الأحكام الإجتماعية في القرآن:

وتشمل المواضيع الاجتماعية والقانونية والسياسية والاقتصادية، وتنقسم الى الأبواب الفرعية الآتية:

أـ الأحكام المدنية.

ب ـ الأحكام الاقتصاديّة.

ج ـ الأحكام القضائية.

د ـ الأحكام الجزائية.

هـ ـ الأحكام السياسية.

و ـ الأحكام الدولية.

ونتناول بالبحث في مقدمة هذا الفصل موضوع: المجتمع من وجهة نظر القرآن.

وندرس في هذه الفصول الثلاثة الأخيرة (٨ و٩ و١٠) البرامج العملية للقرآن في علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالناس الآخرين، ونذكر فيها تعاليم هذا الكتاب السماوي حول كلّ واحد منها بشكل مستقلّ.

وبهذا الترتيب تكون معارف القرآن قد بدأت من نقطة مبدأ الوجود وتدرّجت الى مراحل الخلق والتدبير الإلهي، ثمّ اختتمت ببيان خصائص المجتمع المثالي للإنسان، وقد حوفظ خلال جميع هذه المراحل على الإرتباط بالمحور الأصلي وهو «الله» سبحانه وتعالى.

في معرفة الله

معرفة الله

قبـل الـدخـول في صميم الموضوع تحسن الإشارة الى بعض الملاحظات:

١ـ أنَّ معـرفة أيّ موجود تتمّ بإحدى صورتين: إحداهما المعرفة الشخصيّة والأخرى المعرفة الكلية، فالمعرفة الشخصية بالنسبة للمحسوسات تتم بشكل إدراك حسي وبـوساطة الحواس. أمّا في غير المحسوسات فهي ممكنة فقط بصورة العلم الحضوري والشهودي. والمعرفة الكلية تحصل بوساطة المفاهيم العقلية بالنسبة لجميع الموجودات، وتتعلّق هذه المعرفة في الواقع بالماهيات والعناوين الكليّة للموجودات، وتنسب بالعرض للأفراد والأشخاص.

فمثلاً وعي الإنسان بنفسه (أنا المدرك) وبطاقاته الداخلية وأفعاله وانفعالاته النفسية كإرادتـه وحبّه كلّ هذه تعدّ من المعرفة الشخصية الحضورية، أمّا علمه بالألوان التي يراها والأصوات التي يسمعها فهو معرفة شخصيّة حسيّة، وتبقى معرفته لحسن وعليّ وإبراهيم وحمزة بعنوان «إنسان» اي موجود حيّ يتمتّع بالقدرة على التعقّل وسائر الخصائص الإنسانية، فهذه معرفة كلية لأنّها تتعلق أصالة بماهية «الإنسان» ثمّ تنسب بالعرض لحسن وعليّ و... وكذا معرفة «الكهرباء» بعنوان أنّها طاقة تتبدّا الى نور وحرارة، وتكون علة لوجود كثير من الظواهر المادية، فهي معرفة كلية ايضا لانها تتعلّق أصالة بعنوان كلّي ثمّ تنسب بالعرض لكهرباء معينة.

وفي مورد الله جلّ وعلا يتصور أيضاً لونان من المعرفة:

إحداهما المعرفة الحضورية التي تتم بدون وساطة المفاهيم الذهنية، والأُخر المعـرفة الكلية التي تحصل بوساطة المفاهيم العقلية وهي لا تتعلّق مباشرة بالذات الإلهية. وكـلّ العلوم الحـاصلة بوساطة البراهين العقلية هي معارف كلّية وحصولية وبوساطة المفاهيم الذهنية، ولكنّه إذا حصلت المعرفة الحضورية الشهودية لشخص فإنّـه يصـل إلى المعلوم بدون وسـاطة المفاهيم الذهنية، ولعلّ المقصود من «الرؤية القلبية» المشار إليها في بعض الآيات والروايات هو المعرفة الشهودية، ولعلّ المراد من أنّ «الله لا بدّ أن يُعرف بنفسه لا بمخلوقاته»[١]. هو مثل هذه المعرفة، وكذا كثير من لإشارات الأُخرى الواردة في بعض الروايات[٢].

إنّ الإلتفات الى هذه الملاحظة يصوننا من الأحكام المسبقة بالنسبة للآيات الواردة في معرفة الله، فيمنعنا من حملها جميعاً، ومن دون تثبّت على المعرفة الكلية العقلية، ويدفعنا للتعمّق في مضمونها، لعلّ بعضها ناظر الى علاقة القلب الشهودية بالله، والمـوجـودة بصـورة واعية أو نصف واعية، وهي من ألوان المعرفة الشهودية والحضورية الشخصية.

ومن المسلّم أنّ المعـرفة الحضورية ليست قابلة للتعليم والتعلّم لأنّ التعليم والتعلم يحصـلان بوسـاطة الألفاظ والمفاهيم، ويقدّمان معاني خاصّة لذهن السامع

(١) ليرجع من شاء إلى أصول الكافي، باب أنّه لا يعرف إلاّ به ١.

(٢) من قبيل ما ينقل عن الإمام الباقر(ع): «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم». *المحجّة البيضاء ط مكتبة الصدوق* ١: ٢١٩. . وما يروى عن الإمام الصادق(ع): «ومن زعم أنّه يعبد بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب ... إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه». *تحف العقول ـ كلامه(ع) في وصف المحبّة لأهل البيت(ع)* .

والمفكّر، بينما العلم الحضوري ليس من قبيل المعاني الذهنية، وليس **قابلاً للنقل** والانتقال للآخرين. وحتى البيان القرآني ايضاً لا يستطيع بذاته أن يمنحنا العلم الحضوري والشهودي، ولكنّه يستطيع أن يدلّنا على الطريق الذي نصل منه الى العلم الشهودي بالله تعالى، أو نرفع بفضله معرفتنا اللاواعية أو نصف الواعية الى منزلة الوعي التامّ.

إذن لا بدّ من استعمال الدقّة في هذا المجال لمعرفة: هل أنّ هدف القرآن هو أن يعلّمنا المعرفة الكليّة بالله تعالى واسمائه وصفاته فقط، كما يقوم بذلك الفلاسفة والمتكلمون؟

أم للقرآن هدف أرفع من ذلك ايضاً، وهو أنّه يريد أن يعرّف قلوبنا بالله، ويهدينا الى المعرفة الحضورية والشهودية؟

٢ـ الأسماء الإلهية والألفاظ المستعملة في اللغات المختلفة في مورد الله تعالى على قسمين:

بعضها بعنوان أنّه «اسم خاصّ» وحسب الاصطلاح «علم شخصي»، وبعضها بعنوان أنّه اسم عامّ او صفة عامّة، وقد يستعمل لفظ واحد بشكلين: أحياناً بشكل «اسم خاصّ» وأحيانا بشكل «اسم عامّ» اي أنّ فيه لوناً من «الاشتراك اللفظي».

ولفظ «خدا» في اللغة الفارسية (اي لفظ الجلالة) وما يشبهه في اللغات الأُخرى، مثل: (GOD)[٣]. في اللغة الإنجليزية، هو من هذا القبيل.

وفي اللغة العربية يستعمل اسم الجلالة (الله) بصورة اسم خاصّ وعلم شخصيّ، ويستعمل «الرّحمن» بصورة صفة خاصّة بالله، أما سائر اسماء الله وصفاته فهي ليست كذلك، ومن هنا فهي تجمع وتطلق على غير الله ايضاً، مثل: «ربّ ارباب»، «إله آلهة»، «خالق خالقين»،

(٣) عندما يستعمل GOD بعنوان أنّه اسم خاصّ، فإنّ الحرف الأوّل منه يكتب كبيراً (G)، وعندما يستعمل بعنوان أنّه اسم عامّ يكتب الحرف الأوّل منه صغيراً (g).

«رحيم رحماء وراحمين» و... كما جاء في هذه الآية حيث استعملت صفتا «رؤوف» و«رحيم» للنبي الأكرم (ص):

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتم حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ، بِالْمُؤمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٤].

٣ـ قد يوضع الاسم الخاصّ منذ البدء لموجود معين، فلا تكون له سابقة في المعنى العامّ، وقد يستعمل بصورة اسم أو صفة عامّه قبل ان يصبح «علماً شخصياً» مثل محمّد وعليّ حيث إنّ لهما سابقة في الوصفية. مثل هذه الأسماء عندما توضع وضعاً جديداً بعنوان أنّها «علم شخصي» فإنّ لها حكم الفئة الاولى.

وبناءً على هذا فإنّ لفظ الجلالة (الله) سواء أكان جامداً أم مشتقاً يستعمل الآن بصورة «علم شخصي» وليس له من معنى سوى الذات الإلهية المقدّسة، ولكن لمّا كانت الذات الإلهية غير قابلة للمشاهدة، فلمعرفة معنى «الله» يقدّمون عنواناً يختّص بالله تعالى، مثل: «الذات الجامعة لكلّ الصفات الكمالية»، لا أنّ اسم الجلالة موضوع لمجموع هذه المفاهيم. إذن البحث حول مادّة هذه الكلمة وهيئتها لا يمكن أن يساعدنا على فهم معناها بعنوان أنّها علم شخصي.

٤ـ لفظ «خدا» في اللغة الفارسية، وإن كان مخفف «خودآ» كما يقولون، وهو مرادف تقريباً لـ«واجب الوجود» ولكن بالرجوع إلى مشابهاته من قبيل: «خداوند» و«كد خدا» يمكن القول أنّ معناه اللغوي يشبه معنى «الصاحب» و«المالك»، والمعنى الذي يفهم منه عرفاً يشبه معنى الخالق والمبدع.

أمّا في القرآن الكريم فإنّ أكثر التعبيرات شيوعاً في مورد الله تعالى هي «إله» و«ربّ»، وقد استعملت كلمة «إله» في شعار التوحيد (لا إله إلاّ الله)، ومن هنا فإنّ من المناسب أن نتناول هاتين الكلمتين بالتوضيح:

(٤) التوبة: ١٢٨

« إله » على وزن « فعال » بمعنى « مفعول » ، مثل « كتاب » بمعنى « مكتوب » ، و معناها اللغوي هو « المعبود » ، و لكنّه يمكن أن يقال: إنّ «إلـه» قد لوحظ فيها معنى الشأنية واللياقة مثل كثير من المشتقات. فيكون معناها «المؤهل أو اللائق للعبادة»، و بناءً على هذا فلا نحتاج الى تقدير صفة أو متعلّق في جملة «لا إله إلّا الله».

بينما إذا كان معنى «الإله» هو المعبود فإنّ معنى كلمة التوحيد حينئذ هو «لا يوجد معبود سوى الله»، وهذا مخالف للواقع لأنّ أشخاصاً وأشياء كثيرة قد عبدت في هذا العالم، ولهذا فقد اضطّروا لتقدير صفة أو متعلّق، وقالوا لم يوجد ولا يوجد معبود بحقّ سوى الله. وأمّا إذا كان معنى «الإله» «هو المستحقّ للعبادة، اي أنّه لوحظ فيه معنى الشأنية فلسنا بحاجة حينئذ إلى أي تقدير.

وقد يثار هنا سؤال آخر وهو: إذا كان معنى الإله هو اللائق للعبادة فكيف جمع في القرآن نفسه وأطلق على المعبودات بغير حقّ، كما ورد تعبير «إلهك» بالنسبة لعجل السامريّ، وتعبير «آلهتك» بالنسبة لمعبودات فرعون؟

والجواب على هذا السؤال: هو أنّ مثل هذه الإطلاقات تكون حسب عقيدة المخاطبين أو نقلاً عن لسان المشركين، ويصبح معناها في الواقع: ذلك الشخص أو الشيء اللائق للعبادة حسب ظنّ القائل أوالسامع. إذن حتّى في مثل هذه الموارد أيضاً يمكن القول إنّ معنى الشأنيّة ملحوظ فيها، ولكن حسب عقيدة القائل أو السامع لا بحسب الواقع.

وأمّا «ربّ» التي تترجم في اللغة الفارسية الى «پروردگار» فلها في الأصل معنى يشبه «صاحب الاختيار» كما يفهم من موارد استعمالها مثل «رب الإبل» و«ربّة الدار». وهذه الكلمة وإن كانت لها مناسبة مع مادّة «ربي» بحسب الاشتقاق الكبير ولكن معناها ليس هو عين معنى «المربّي»، وعلى هذا فلا تصبح ترجمتها الى «پروردگار» دقيقة، وهي تطلق على الباري جلّ وعلا بلحاظ أنه صاحب الاختيار بالنسبة لمخلوقاته، وهو في التصرف وتدبير أمورهم ليس بحاجة إلى إذن أو إجازه أحد لا

تكويناً ولا تشريعاً.

إذن معنى الاعتقاد بربوبية أحد هو أنّه يستطيع مستقلاً، ومن دون حاجة إلى إذن أيّ أحد آخر، ان يتصرّف في أيّ شأن من شؤون مربوبه، والاعتقاد بالتوحيد الربوبي يعني الاعتقاد بأنّ الله وحده الذي يستطيع بصورة مستقلة ومن دون حاجة الى أي إذن أو إجازة أن يتصرّف في جميع شؤون مخلوقاته (كل العالم) وأن يديرها ويدبّرها.

وبالتأمل في معنى «الإله» و«الربّ» يتضح لنا أنّ الألوهية تستلزم الربوبية لأنّ العبادة لا تكون إلّا لمن هو صاحب الاختيار، ويتّصف بالربوبية والمالكية، ويستطيع أن يتصرّف في شؤون مربوبه مستقلّاً، وأن يمنحه خيراً أو يبتليه بضرّ.

الدليل العقلي على وجود الله في القرآن

إنّ أول مسألة تطرح للبحث في باب معرفة الله في القرآن هي:

هل استدل القرآن الكريم على إثبات وجود الله أم لا ؟

كثير من المفسّرين، ولا سيما من كانت له يد في علم الكلام منهم، عدّ آيات كثيرة من القرآن هادفة إلى إثبات وجود الله، وأخرجوها بصورة براهين يمكن إعادة أغلبها إلى «برهان النظام».

ووقفت فئة أخرى من المفسّرين في مقابل هؤلاء معتقدة أنّ القرآن الكريم يعتبر وجود الله مستغنياً عن الاستدلال، وهو لم يحاول إثبات ذلك على الإطلاق، وجميع البراهين التي تدّعيها الفئة الاولى فهي إمّا أن تكون في مقام إثبات التوحيد ونفي الشرك، وإمّا أن لا تكون موجودة في القرآن بصورة برهان، وإنّما المفسّرون هم الذين أخذوا بعض الآيات القرآنية وضمّوا إليها مقدّمات أخرى، ثمّ أخرجوها بصورة برهان.

ومحاكمة هذه الآراء لاختيار الصحيح الدقيق منها تحتاج إلى دراسة مفصّلة وشاملة لا تتناسب مع هذا البحث المضغوط، ولكن الذي يمكن ذكره بعنوان وجه

للجمع أو للتقريب بين هذين القولين هو: لعلّ القرآن الكريم لم يحاول إثبات وجود الله بصورة مباشرة، إمّا لأنّه يعتبر وجود الله أمراً يقرب إلى البديهي وليس بحاجة إلى استدلال، وإمّا لأنّه لم يواجه منكراً ذا بال وقد يؤدّي طرح هذا الموضوع إلى الوسوسة وهو خلاف الحكمة، ولكنّه على ايّ حال يمكن استخراج بعض الاستدلالات على هذا الموضوع من البيانات القرآنية، ولا يبعد أن يكون القرآن نفسه قاصداً لهذه الاستدلالات عن طريق غير مباشر. مثلاً لا مانع من أن تكون هناك آية واردة لإثبات وحدانية الله بصورة مباشرة، ولكّنها تثبت بشكل غير مباشر أصل وجود الله أيضاً، أو آية واردة في مقام الاحتجاج على المشركين والمنكرين لنبّوة رسول الإسلام(ص) وهي تبّين في أثناء ذلك موضوعاً يثبت وجود الله ايضاً.

وللمثال نذكر هذه الآية فهي في مقام الاحتجاج على الكفّار المتنعين عن الإيمان بالرسول الأكرم(ص)، وهي تطرح سؤالان بصورة «الاستفهام الإنكاري ومن جملتها قوله تعالى.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[٥].

لا شكّ أن هذه الآية ليست في مقام إثبات وجود الله صراحة، ولكن يمكن استنباط برهان لهذا الموضوع من مضمونها بهذا الشكل: إنّ الإنسان إمّا أن يكون قد جاء بذاته ومن دون خالق، وإمّا أن يكون هو الذي خلق نفسه، وإمّا أن يكون له خالق آخر، ومن الواضح جدّاً بطلان الفرضين الأوّل والثاني، فالعاقل لا يستطيع أن يقبل شيئاً منهما، إذن لا بدّ أن يكون الفرض الثالث هو الصحيح وهو أنّ له خالقاً.

ويتوقّف هذا الاستنباط على أن يكون مصداق «شيء» المذكور في الآية الشريفة هو «الخالق»، فيصبح معنى الآية: أم خلق الكافرون من دون خالق أم هم الخالقون لأنفسهم؟ وبديهي أنّ الفرضين غير صحيحين، والجواب على كلا السؤالين بالنفي، إذن لا بدّ أن نعتقد بوجود الخالق.

(٥) الطور: ٣٥.

ولكنّه يوجد احتمالان آخران حول مصداق «شيء» الوارد في الآية: **أحدهما**: أنّ االمقصود من «شيء» هو المادة القبلية، فيصبح معنى الآية: أم خلقوا من دون مادة قبلية؟

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد من شيء هو الهدف والغاية، وعليه يصبح معنى الآية: أم خلقوا من دون هدف؟

والظاهر أنّ هذين الاحتمالين لا ينسجمان مع ذيل الايه،فقولنا: أم خلقوا من دون مادّة قبلية أو من دون هدف لا يناسبه أن نسأل بعده «أم هم الخالقون»، وإنّما ينسجم الذيل مع الصدر إذا قلنا: «أم خلقوا من دون خالق أم هم الخالقون لأنفسهم». أمّا لماذا لم يقل: «أليس لهم خالق أم هم الخالقون» فلعلّ المقصود هو التأكيد على صيغة «خلقوا» ليكون بطلان الفرضين أوضح.

وعلى هذا فإذا رأينا القرآن الكريم لا يطرح مسألة وجود الله بصورة مسألة مستقلّة، ولم يحاول الاستدلال عليها بشكل مباشر، فليس معنى ذلك أنّه لم يشر بصورة غير مباشرة إلى دليل ذلك، أو أنّه لا يمكن استخراج مقدّمات الاستدلال من المواضيع القرآنية.

والملاحظة التي يجب الالتفات إليها هي أنّ البراهين العقلية ـ سواء أكانت في القرآن أم في دراسات الفلاسفة والمتكلّمين ـ تثبت وجود الله بوساطة المفاهيم الذهنية، ونحصل نتيجةً لذلك على معرفة حصولية وكلّية. مثلاً برهان الحركة يثبت وجود «محرّك» للعالم، وبرهان النظام يثبت وجود الله بعنوان أنّه «المنظّم للعالم»، وبراهين أخرى تثبت لنا وجوده جلّ وعلا بعنوان أنّه «الخالق» أو «الصانع» أو «واجب الوجود» أو «الكامل المطلق». ثمّ براهين التوحيد هي التي تثبت أنّ هذه «العناوين الكلية» ليس لها سوى «مصداق واحد»، أي أنّ «الله واحد». وبراهين الصفات تثبت له الصفات الكمالية وتنفي عنه صفات النقص، وحصيلة هذه جميعاً أنّ هناك موجوداً يتمتع بالعلم والقدرة والحياة، وليس له زمان ولا مكان، ولا يتصف بأيّة صفة محدودة، وهو الخالق للعالم وللإنسان، وهذه معرفة بعنوان كلّي ولكنّه منحصر في فردواحد: وهي

معرفة غيابية حيث نقول «هناك موجود» أو «وهو»[٦].

ويطرح أمامنا في هذا المجال سؤال يقول:

هل للقـرآن حديث حول المعرفة الشهودية والشخصية بالنسبة لله سبحانه وتعالى أم لا؟

لعلّنا نستطيع الجواب عليه بالايجابَ من خلال استعراضنا لآية الفطرة وآية الميثاق.

معرفة الله الفطرية

قبل الدخول في صميم البحث حول آيتي الفطرة والميثاق نرى من الأفضل أن نتناول بالتوضيح كلمة «الفطرة»:

تترجم هذه الكلمة في اللغة الفارسية إلى «سرشت»، وهي «مصدر نوعي» تدلّ على نوع الخلقة، ولكنّها تستعمل عادة في مورد الإنسان، فيقال لشيء ما إنّه «فطري» إذا كان يقتضيه نوع خلقة الإنسان وهو منحة الله وغير اكتسابي ومشترك إلى حدّ ما بين جميع أفراد الإنسان، ولهذا فهو يشمل جميع الرؤى والاتجاهات الممنوحة للإنسان من قبل الله.

ولهذه الكلمة (الفطري) إصطلاحات متعددة في المنطق والفلسفة، ولكن الذي يناسب ما نحن فيه ثلاثة اصطلاحات:

١ـ إنّ «البحث عن الله» من «الرغبات الفطرية» للإنسان، والشاهد على ذلك أنّ أفراد الإنسان على مرّ التاريخ وعلى الرغم من اختلافهم في القومية والثقافة والجغرافيا،كانوا باحثين عن الله، وكانت البشرية دائماً تتمتّع بلون من الدّين والإيمان بربٍّ خالقٍ للكون.

(٦)يحسن التعمّق في الرواية التي نقلناها عن تحف العقول: ٢٢ (... ومعرفة صفة الغائب قبل عينه).

٢ـ إنّ «معرفة الله» «معرفة فطرية».والمقصود من قولنا «معرفة الله فطرية» أنّها أحد لونين من المعرفة: إمّا الحصولية، وإمّا الحضورية.

أـ فمعنى المعرفة الفطرية الحصولية لله هوأنّ العقل الإنساني ليس بحاجة إلى بذل الجهد للتصديق بوجود الله سبحانه، بل هو يدرك بسهولة أنّ وجود الإنسان وجميع ظواهر العالم «محتاجة» إلى «خالق غير محتاج» يرفع حاجتهم الوجودية.

ب ـ ومعنى المعرفة الفطرية الحضورية هو أنّ لقلب الإنسان ارتباطاً عميقاً بخالقه، وعندما يغور الإنسان إلى أعماق قلبه فإنّه يجد مثل هذا الارتباط، ولكن أكثر النـاس لا يلتفتون إلى هذه العلاقة القلبية، ولا سيما أثناء الحياة الاعتيادية حيث يكـون النـاس غارقين في أمور دنياهم، ولكنّهم يستطيعون الانتباه الى وجود هذه العلاقة القلبية وذلك عندما يصرفون اهتمامهم عن كلّ شيء عداها، ويقطعون أملهم بكلّ الأسباب.

٣ـ إنّ «عبادة الله» «رغبة فطرية»، والإنسان بحسب فطرته طالب لعبادة الله والخضوع والتسليم له.

ومن الواضح أنّ «الفطري» بالإصطلاح الأوّل والثالث هو لون من «الرغبة والإتجاه الباطني» ولا علاقة له بـ«المعرفة» بصورة مباشرة، ولكنّه بالمعنى الثاني هو لون من «المعرفة»: إمّا المعرفة الحصولية العقلية، وإمّا المعرفة الحضورية الشهودية. فالمعرفة العقلية تحصل في الواقع عن طريق الدليل والبرهان، وأقصى ما في الأمر أنّه لمّا كان دليلها واضحاً جداً فهي تسمّى «فطرية».

وأمّا المعرفة الفطرية الحضورية فهي تلك المعرفة التي نحن بصدد بيانها الآن، ونتناول أوّلاً آية الفطرة، ثمّ نعقبها بآية الميثاق:

آية الفطرة

يقول الله تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ ٱلقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أكْثَرَ ٱلنَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[٧].

في هذه الآية نواجه أوّلاً الأمر بالاهتمام الشديد بـ«الدّين» ثمّ تشير الى أنّ هذا الشيء أمر يوافق الطبيعة التي فطر الله الناس عليها، وتتميز هذه الفطرة بأنّها ليست قابلة للتغيير ولا للتبديل، ويضاف إليه أنّ هذا هو الدين القيّم، وفي الختام تذكر الآية بأنّ أكثر الناس غافلون عن هذا الموضوع.

ويقع الخلاف في أنّ هذا «الأمر الفطري» ما هو؟

أهو معرفة الله، أم عبادته، أم شيء آخر؟

إذا كان المقصود من هذا «الأمر الفطري» هو المعرفة الحضورية القلبية اللاشعورية فهو ينطبق تماماً على ذلك الموضوع الذي أشرنا اليه فيما سبق، وتؤيدّه تلك الروايات[٨] الواردة، ويغدو مفاد هذه الآية نفس مفاد آية الميثاق التي سوف يأتي توضيحها.

وأمّا إذا كان المقصود منه هو «المعرفة العقلية» فلا يكون لها عندئذ ارتباط وثيق بهذا البحث، ولكنّ هذا الاحتمال ليس في أيدينا ما يؤيدّه.

ويذكر لهذه الآية الشريفة تفسيران آخران: أحدهما أنّ المقصود منها هو كون كليّات عقائد الدين وأحكامه من قبيل التوحيد وعبادة الله، وصلة المحرومين، وإقامة العدل والقسط في المجتمع، والمواضيع الأساسية الأخرى في الإسلام، موافقة لفطرة الناس ومنسجمة مع رغباتهم وتصوراتهم ودوافعهم الإنسانية. وحسب هذا التفسير تكون معرفة الله وعبادته جزءاً من الفطرة المذكورة في الآية الكريمة.

وهناك تفسير آخر قريب من هذا التفسير يقول إنّ حقيقة الدين عبارة عن التسليم والخضوع أمام الخالق جلّ وعلا، ويتجلّى هذا التسليم في أشكال مختلفة من

(٧) الروم: ٣٠.

(٨) الكافي ٢: ١٢.

العبـادات والـطاعات والأوامر والقوانين الإلهية كما يدّل عليه لفظ «الإسلام» «إنّ الدين عند الله الإسلام»، والمقصود من قولنا (الدين فطري) هو أنّ «الاندفاع» إلى عبادة الله والخضوع أمامه أمر له جذور عميقة في فطرة الإنسان، وكلّ إنسان بفطرته يحب التعلّق والتقرّب الى «الكامل المطلق»، والعبادات المنحرفة والممزوجة بالشرك: جاءت نتيجة للتلقينات الخاطئة والتربية السيئة، أو نتيجة للجهل والخطا في التطبيق: «كلّ مولود يولد على الفطرة ....».

وحسب هذا التفسـير لا تكون هذه الآية الكريمة ناظرة الى «معرفة الله» بصورة مباشرة، ولكنّه يمكن القول بأنّه إذا كانت «عبادة الله» فطرية فيلزم من ذلك وجود لون من المعرفة الفطرية بالنسبة الى الله تعالى لأنّه لا بدّ أن يعرف الإنسان ربّه حتى يعبده، وعندما يكون الاتجاه الى عبادة الله أمراً فطرياً فانّ معرفته لله تعالى ستكون فطرية لا محالة.

وروي عن الإمام الباقر(ع) أنّه قال في تفسير هذه الآية الشريفة: «فطرهم على المعرفة به»[٩].

مرّ علينـا أنّ الفطرة في اللغة العربية تعني نوع الخلقة فيقال لشيء ما إنّه فطريّ إذا كان يقتضيه نوع خلقة ذلك الموجود. وحسب الإصطلاح تكون الفطرة في مورد الإنسان عبارةً عن الرؤى والاتجاهات المغروسة في أعماق الإنسان وهو يتمتع بها بشكل ذاتي، لا أنّه قد اكتسبها وحصل عليها.

وبعبـارة اخـرى: الـرؤى الفـطرية عبـارة عن الـرؤى غير الاكتسابية، والاتجاهات الفطرية هي الاتجاهات غير الاكتسابية. ومن الطبيعي أن يكون هذا الشيء غير الاكتسابي موجوداً في جميع افراد الانسان لأنّه يقتضيه نوع خلقتهم. إذن ميزة الأمور الفطرية هي: أوّلاً : ليست مكتسبة، ثانيا: موجودة في جميع الأفراد، وإن

(٩) الكافي ٢ ١٣

كانت تختلف من حيث الشدّة والضعف. وعرفنا ممّا سبق أنّنا نستعمل «الفطري» في موردين: أحدهما في الإدراك والرؤية، ثانيهما في الاتجاه والرغبة والميول. فالفطرة لها مورد استعمال في مجال جهاز الإدراك، وذلك فيما يتعلّق بالمعرفة والوعي، ولها مورد استعمال في الرغبة والإرادة، فالرغبة الفطرية والاتجاه الفطري عبارة عن تلك الميول والرغبات الموجودة في أعماق الإنسان دون أن يحتاج إلى كسبها، والذي يجمع هذه جميعاً هو أنّها ليست مكتسبة، وإنّما هي مما تقتضيه الفطرة وكيفية خلقة الإنسان.

أما في مورد معرفة الله وعبادته وتوحيده فلكلمة «الفطري» أبعاد متنوّعة، فنقول أحياناً: معرفة الله فطرية، ونقصد منه أنّ للإنسان بحسب خلقته لوناً من المعرفة بالله تعالى. ونقول أحياناً: البحث عن الله فطري، أي أنّ للإنسان ـ بحسب فطرته ـ اتجاهاً نحو الله يحمله على البحث عنه لمعرفته وعبادته.وعندما نقول: إنّ البحث عن الله فطريّ، فهو ليس من باب المعرفة، وإنّما هو من باب الرغبة، أي أنّ هناك رغبة قلبية وانجذاباً روحياً نحو الله، يدفع الإنسان لكي يبحث عن الله.

ويقال أحياناً: عبادة الله فطرية، اي توجد في أعماق الإنسان رغبة في الخضوع والخشوع أمام الخالق جلّ وعلا، ولا يشبع هذه الرغبة شيء، سوى عبادة الله سبحانه. نعم، قد تشبع ببديل عنها كما يحدث في سائر الرغبات الفطرية التي تشبع أحياناً ببدائلها، ويؤكد علم النفس أنّ الإنسان إذا لم يشبع رغبة طبيعية فيه بصورة صحيحة وسليمة فإنّه يندفع لإشباعها بالبديل.

وكون عبادة الله فطرية يعني أنّ في فطرة الإنسان رغبة في عبادة الله، بحيث إذا كانت هذه الرغبة يقظة حيّة فإنّها لا يمكن إشباعها إلاّ بعبادة الله، ولمّا كان هذا المعنى أبعد عن الذهن من سائر المعاني لذا نوضّحه بعض الشيء لننتقل إلى صميم الموضوع.

لعلّ كلّ من يحسّ بحبٍّ في قلبه لشخص ما، ولا سيّما إذا كان هذا الإحساس شديداً، يدرك أنّه عندما يصل إلى محبوبه فهو يريد أن يُظهر لوناً من الخضوع أمامه.

وهذه رغبة لا يمكن الإتيان بدليل عقلي عليها، وليس من الصحيح أن نطلب دليلاً يثبت لنا لماذا يقف المحب خاضعاً امام محبوبه. وهو مثلاً ينحني ليقبّل يده أو رجله، وقلبه يحبّ ان يتصاغر أمامه، إنّها رغبة لا يوجد تفسير عقلي لها، لكنّها رغبة فطرية يتمّ إشباعها بهذه الطريقة، وكلمّا كانت المحبّة أشد وأكثر خلوصاً، كانت هذه الرغبة أقوى، حتّى كأن المحبّ يرغب في أن يضحيّ به أمام محبوبه. إنها رغبة فطرية يمكننا تسمية الدرجة العالية الشديدة منها بالعبادة.

إنّ مقتضى العشق، العشق الخالص النظيف، أن ينتهي الى أن العاشق يحبّ أن يفنى أمام معشوقه، يريد أن يتصاغر إزاءه حتى كأنّه قد أصبح لا شيء.

وفي مورد الخالق تعالى توجد مثل هذه الرغبة، فالذين عرفوا الله واستيقظت في قلوبهم محبّة الله، تتدفّق في وجودهم مثل هذه الرغبة، فهم يحبّون أن يخضعوا أمام الله ، لا أنّهم يطلبون أجراً لهذا الخضوع، بل مقتضى هذا الحبّ هو أنّهم يريدون التصاغر أمامه والعبودية له.

إنّ رغبتهم هذه تشبع بالعبادة فقط ، وليست العبادة عندهم وسيلة للوصول إلى أهداف اخرى، وإنّما هي بنفسها هدف ، ولهذا فهم يحيون الليالي إلى الصباح بالمناجاة دون أن يتسلّل إليهم الملل أو التعب، وتتمنّى قلوبهم أن يطول هذا الليل سنوات لكي ينفقوه في بثّ محبوبهم ما في قلوبهم.

انظروا إلى العاشق الذي انتظر وصال معشوقه مدةً طويلةً، وبعد الانتظار الصعب وصل إليه في لحظة ما، أهو يحبّ وصال معشوقه لكي يأخذ منه مالاً أم ليطلب منه منصباً؟!! أم هو يريد هذا الوصال لأنّه يرغب فيه؟ وهو يضحّي بكلّ غال في سبيل تحقيق هذا الهدف.

إنّ الذي عرف الله واستيقظ في قلبه حبّ الله ليَعشق مناجاة الله وهو لا يرتوي منها. وهو يلتذّ بالعبادة إلى الحدّ الذي ينسى فيه أثناءها كلّ شيء. على أيّ حال المقصود من كون عبادة الله فطرية، هو أنّ مثل هذه الرغبة غائرة في أعماق وجود الإنسان، فهو يحبّ الخضوع لمحبوبه ويريد أن يعبده.

وموضوع بحثنا هو فطرية معرفة الله، ولا يتعلّق أصالةً بفطرية البحث عن الله وعبادته. أمّا بالنسبة لمعرفة الله الفطرية فإنّنا نستطيع أن نطرح لونين من المعرفة ـ كما أشرنا إلى ذلك في محاضرات سابقة ـ أحدهما: المعرفة الحضورية، وهي تعني ارتباط القلب بالله، والثاني: المعرفة الحصولية العقلية، وهي تعني معرفة العقل لله

والمقصود من معرفة الله الفطرية بمعنى المعرفة الحضورية، هو أنّ الإنسان قد خلق بشكل قد غرست في أعماق قلبه رابطة وجودية بالله، فإذا فتّش في الله بات قلبه، والتفت بجدّ إلى أعماقه، فإنّه سيجد تلك الرابطة. لا أنّه يعلم كون موجوداً بل هو يدرك علاقته بالله، وبعبارة اخرى فإنّه يرى ويشاهد ويجد، إنّ هذا هو العلم الحضوري.

أمّا المقصود من معرفة الله الفطرية بالمعنى الثاني، فهو أنّ الإنسان يستطيع أن يعرف وجود الله بسهولة من دون حاجة إلى بذل جهد في هذا السبيل، بل يكفيه في هذا المضمار عقله الفطري الذي منَّ الله به عليه.

إنّ المعرفة العقلية الفطرية عبارة عن المعلومات البديهية أو القريبة من البداهة، والتي لا يحتاج الإنسان فيها الى جهد وكسب، وهو يستطيع أن يدركها من دون أن يسعى لتحصيل العلم، بل يغنيه استعداده الفطري الذي منحه الله إياه.

فالمعرفة الفطرية في كلّ واحد من هذين المعنيين قد اعتبرت فطرية من جهة أنّها ليست مكتسبة، ولا يضطر الإنسان فيها ليبذل جهداً من أجل أن يظفر بما ليس عنده.

أمّا معرفة الله الفطرية بمعنى المعرفة العقلية الفطرية، فهي تلك المعرفة المحتاجة إلى لون من الدليل، ولكنّه دليل لا يحتاج الى بذل جهد من قبل العقل، والمطّلعون على المنطق يعلمون أنّ البديهيات الثانوية في المنطق تقسم إلى عدّة أقسام منها قسم يسمّى بالفطريات، وهي القضايا البديهية من الناحية القياسية أي أنّ بين موضوعها ومحمولها توجد واسطة لا تحتاج الى اكتشاف بل هي واضحة، وبفضل هذه الواسطة يثبت المحمول للموضوع، وهذه الواسطة موجودة في العقل بشكل دائم ولا

تحتاج الى كسب، ونحن عندما نقول : معرفة الله فطرية، بمعنى العلم الحصولي والعقلي، فمعناه أنّ العقل يصل إلى وجود الله من طريق مفتوح أمامه دائماً وهو لا يحتاج فيه الى كسب وتعلّم، ولهذا السبب كان من السهل تفهيم مسألة وجود الله للناس، وإن كانوا أمّيين أو في مطلع بلوغهم، وأمّا من كان منهم يتمتّع بذهن وقّاد فسيلتفت إليها ذاتياً ويلّم بها مستقلاً.

والأهمّ من هذا هو معرفة الله بمعنى العلم الحضوري، أي هل للإنسان لون من المعرفة القلبية بالله، بحيث إذا رجع إلى أعماق قلبه فسوف يجدها؟

إذا كان لدينا مثل هذا الشيء فقد ثبت وجود معرفة الله بمعنى العلم الحضوري، وتختلف هذه المعرفة كثيراً عن المعرفة الحصولية العقلية، كما قدّمنا ذلك فيما مضى من بحوث، وقلنا: إنّ المعرفة العقلية تؤدّي إلى معرفة كلّية، ونتيجتها أنّ هناك موجوداً قد خلق العالم، ولكنّه غائب لم يتعرّف عليه قلب الإنسان ولم يدركه، وإنّما يحس أنّ هناك موجوداً قد خلق العالم وهو يدبّره، وهذه معرفة غيابية.

أما إذا كان علمنا حضورياً، فلا بد أن لا نقول هناك موجود قد خلق العالم، بل كلّ واحد منا يعرفه معرفة شخصية، معرفة حضورية لا بعنوان كلّي، وإنما يدرك القلب علاقته بالله.

وإذا قدّر لأولئك الغارقين في عالم المادة والمتعلقين بظواهر هذا العالم من زينة وتجمّل أن يصرفوا اهتمامهم عنها، أو أن يتورّطوا في حالة استثنائية تضطرّهم للانصراف عنها، فسوف يجدون في أعماق قلوبهم تلك العلاقة الحيّة الموجودة في جميع الناس إلاّ أنّ أكثرهم غير ملتفتين إليها، فنحن نركّز انتباهنا على ما هو خارج عنا، على الأشياء المادّية وزينة هذه الدنيا، بينما نحن غافلون عن تلك العلاقة القلبية.

وإذا استطعنا أن نصرف انتباهنا عمّا سوى الله وأنفسنا، ونلتفت الى أعماقنا فسوف نجد تلك العلاقة، وهذا هو السبيل الذي يقترحه العرفاء بشكل عامّ، فالسلوك العرفاني وسبيل الوصول الى المعرفة الشهودية القلبية مبني على تركيز

الإنسان انتباهه الى أعماقه لكي يدرك هناك علاقته بالله.

ولدينا قصّة لعلّها غير خافية على أحد، توجد رواية تنقل عن الإمام الصادق(ع) أنّه جاء إليه شخص وطلب منه أن يعرّف له الله كأنّه يراه، فسأله الإمام: هل سافرت في البحر؟ وكأن الإمام(ع) يعلم بأنّ هذه القصّة قد جرت له.

قال: نعم.

قال الإمام: هل حدث أن تحطّمت سفينتكم في البحر؟

قال: نعم، لقد حدث هذا في سفرنا.

قال الإمام: هل وصلت إلى حدٍّ انقطع فيه أملُك بكلّ شيء ورأيت نفسك مشرفاً على الموت؟

قال: نعم، لقد جرى هذا الأمر.

قال الإمام: أكان لك أمل في النجاة؟

قال: نعم، كان لي أمل.

قال الإمام: لم تكن هناك وسيلة للنجاة فبمن تعلّق أملك؟ وعندئذ عرف السائل وتذكّر تلك الحال التي كان فيها وكأنّه يرى شخصاً قد تعلّق به قلبه.

هذه هي الحالة التي بيَّنتها من قبل، فأحياناً ينصرف انتباه الإنسان عمّا سواه اضطراراً، فتعرض له هذه الحالة ويدرك علاقته القلبية بالله، ويستطيع الإنسان أن يقوم بهذا الشيء اختياراً، وحينئذ تصبح له قيمة.

فالاتجاه والسلوك العرفاني الذي ترضاه الأديان الحقّة، قائم على هذا الأساس، وهو أنّ الإنسان يقطع تعلّقه تدريجياً بما سوى الله، ولا يكون معتمداً على غيره، ولكن هذا لا يعني أنّه يختار العزلة ويسكن في غار، وإنّما يقطع تعلّق القلب بالأشياء، فليكن بين أفراد المجتمع وليعش مثل سائر الناس ولكن قلبه يجب أن يكون مع الله دائماً.

إذا استطاع الإنسان أن يروّض نفسه على مثل هذه الحالة فإنّه سيصبح من شيعة أمير المؤمنين(ع) القائل: لم أعبد ربّاً لم أره. وهو أثناء العبادة يدرك علاقة قلبه

بالله. ومثل هذا الشخص لا توجد مسألة وجود الله مشكلة أمامه، وهو لا يفتّش عن دليل على وجوده تعالى، فهل رأيتم شخصاً يبحث عن دليل على وجوده هو؟!

إنّ هذا الشخص الذي يفكّر ويدرس الأشياء، ويقيم الدليل على المسائل العلمية والفلسفية: أهو يحتاج إلى دليل يقيمه على وجوده هو بنفسه؟

لماذا لا يريد دليلاً؟ لأنّه يدرك ذاته بالعلم الحضوري، وكذا من يجد الله ويدرك علاقتـه الوجودية به سبحانه بالعلم الحضوري فإنّه لا يبقى مجال للسؤال بأنّ الله موجود أم لا، بل هو يرى وجود كلّ شيء آخر من خلال الأشعةّ المنبعثة من نور الله جلّ وعلا، وعندئذ يحقّ لهذا الشخص أن يقول: بك عرفتك.

ونحن نقرأ في دعاء أبي حمزة الثمالي أنّ الإمام السجاد(ع) يناجي الله عزّ وجلّ قائلاً: بك عرفتك، وأنت دللتني عليك. إنّ الشمس ترى بواسطة ذاتها والنور يشاهد بنفسه، أمّا الأشياء الأخرى فهي ترى بوساطة النور.

وقول الإمام الحسين(ع) في دعاء عرفة: ألغيرك من الظهور ما ليس لك، أي هل هناك ما هو أظهر منك حتّى ترى أنت من خلال أشعته؟ حاشى بل أنت أظهر من كلّ شيء والأشياء الأُخرى لا بد أن ترى من خلال نورك. ولهذا فإنّ أولياء الله يعرفون وجود الخلق بوساطة الله، امّـا الله سبحانه فإنّهم يعرفونه بنفسه.

ولمّا كانت دراستنا قرآنية فنحن نتسـاءل : هل ورد في القرآن ما يشير إلى هذه المعرفة الشهودية الفطرية؟

هل هناك آيات قرآنية يستفاد منها هذا الأمر أم لا؟

من المؤكد أنّ لدينا آيات متضافرة تدلّ على أنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى منزلة يشاهد فيها الله، فالمؤمنون سيصلون إلى هذه المنزلة في يوم القيامة، أي أنّ جزاء أعمالهم سيكون رؤية الله ولقاءه والنظر إليه:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إلى رَبِّها نَاظِرَةٌ﴾[١٠].

(١٠) القيامة: ٢٢ و٢٣.

فهي مسرورة وتنظر إلى ربّها. وهذا التعبير «إلى ربّها ناظرة» ونظائره كثير في الآيات القرآنية والروايات والأدعية والمناجاة. ولكن بحثنا عن أنّ هذه الرؤية تتم بصورة فطرية لجميع الناس، أمّا هذه المنزلة من العلم الحضوري التي يظفر بها أولياء الله فهي مكتسبة وتنال بالرياضة والطاعة وعبادة الله.

وبحثنا يدور حول هذا السؤال: هل يوجد لون من الشهود الفطري للإنسان بحيث يكون جميع أفراده متمتّعين به؟ وجوابنا عليه بالإيجاب، فنحن نرى أنّ القرآن يثبت هذا الأمر ونستدلّ على ذلك بآيتين كريمتين، نتناول بالبحث كلّاً منهما على حدة:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[11].

في هذه الآية يخاطب الله سبحانه الرسول الكريم(ص): فأقم وجهك للدين حنيفاً، وهو تعبير شائع في اللغة العربية، فعندما يراد الأمر بالتركيز على شيء وحصر الانتباه فيه، يقال: أقم وجهك إليه، أي اجعل وجهك مقابلاً له، كناية عن الاهتمام الشديد به، ويصبح معنى الآية: ركّز انتباهك بدقّة على الدين.

ثم يتلوها قوله تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها، والفطرة هي نوع الخلقـة التي خلق الله النـاس عليها. وهذا ايضاً لون من التعبير الشائع في اللغة العربية، وفي الأدب الفارسي، حيث تذكر في وسط الكلام جملة يظهر أنّها غير تامّة.

يقـول المفسّرون: إنّ هذا التعبير «فطرة الله» من باب الإغراء وهي تعتبر تفسيراً وتحليلاً للجملة المتقدّمة عليها، اي قلت لك: ركّز انتباهك على الدين، معناه تمسّك بما تقتضيه فطرتك، ولا تقدم على ما يخالف رغبتك الفطرية ، بل اتجه نحو الدين، وحافظ على الفطرة التي خلقك الله عليها.

(١١) الروم ٣٠

وحسب قول بعض المفسـرين: إنّها تعني : إلزم فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهناك أقوال أُخرى لا أُريد أن استعرضها في هذا المجال، وإنّما أردت أن أُلفت القارىء إلى موقع هذه الجملة.

وبعد هذا يقول تعالى: «لا تبديل لخلق الله» أي أنّ هذا لون من الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فمقتضى فطرتهم الاتجاه نحو الدين، ثمّ يؤكّد على أنّه لا تظنّوا بأنّ هذا شامل لبعض الناس فقط، أو أنّ فطرة الإنسان كانت هكذا في أحد الأزمنة، كلاّ، لا تبديل لخلق الله ، إنّ الله خلق الإنسان على هذا الشكل بحيث إنّ مقتضى فطرته الاتجاه نحو الدين، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون.

وقدّم بعض المفسرين تفاسير أخرى لهذه الآية، وحاولوا أن يستنتجوا منها بعض النتائج:

قال بعضهم: مفاد الآية الشريفة هو أنّ أحكام الدين ولا سيّما الجذريّ منها والأساسيّ منسجمة مع الفطرة الإنسانية. فالكليات الموجودة في الدين أشياء تطلبها فطرة الإنسان، وليست هي ممّا ترفضها فطرته، إذن عندما تقول الآية: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فالمقصود هو أنّ أحكام الدين وقواعده الأساسية موافقة لنوع خلقة الإنسان.

فإذا وجدنا في الدين الأمر بعبادة الله فإنّ عبادته لا تخالف الفطرة، بل هي رغبة في نفس الإنسان لا يشبعها إلاّ العبادة.

وإذا رأينا الدين يوصي بمساعدة الآخرين وإقامة العدل والبعد عن الظلم، فإنّ في أعماق الإنسان شيئاً يطلب هذه الأمور. وكذا الأشياء المتعلّقة بحياة الإنسان الإعتيادية كتجويز الطيّبات وتحريم الخبائث، إنّه شيء تقتضيه فطرة الإنسان: ﴿ويُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَاتِ ويُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلخَبَائِثَ﴾[١٢].

(١٢) الاعراف: ١٥٧.

قانون الزواج مثلًا شيء موافق للفطرة، فإذا قام دين ما بتحريم الزواج مطلقاً فقد جاء بما يخالف الفطرة، والإسلام لا يخالف الفطرة في جميع قوانينه.

إنّ هذا تفسير لهذه الآية، وحسب هذا التفسير تصبح عبادة الله ـ التي هي من أحكام الدين الإسلامي بل أساس جميع الأحكام ـ موافقة للفطرة. وحسب هذا التفسير تعتبر العبادة أحد الأمور الفطرية المشار إليها في الآية، ويكون معنى الآية: ركّـز اهتمامك على الدين الذي هو مجموعة من الأحكام والقوانين الموافقة للفطرة الإلهية التي فطر الله الناس عليها ومن جملتها عبادة الله. إذن عبادة الله أمر موافق للفطرة.

التفسير الآخر للآية: هو أنّ المقصود من الدين الموافق للفطرة هو التسليم في مقابل الله: ﴿إنَّ الدّينَ عِنْدَ الله الإسلام﴾[(١٣)] والإسلام يعني الطاعة والانقياد، الإسلام هو التسليم ، فالانقياد لله تعالى أمر فطري، ولا تريد الآية أن تقول إنّ جزئيات الأحكام أو أشياء أُخرى موافقة للفطرة. كلّ ما يقوله الله فنحن مطيعون، فنحن عبيد أمام المولى ومنقادون لأوامره: ﴿إنَّ الدّينَ عِنْدَ اَلله الإسلام﴾ فالدين عبارة عن أنّك تصبح مطيعاً لله ﴿إذ قَالَ لَهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ اَلعَالَمِينَ﴾[(١٤)] ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ لله﴾[(١٥)] أسلم نفسك لله، هذا هو الدين وهو أمر فطري، إذن يصبح معنى موافقة الدين للفطرة هو أنّ في أعماق الإنسان توجّهاً نحو عبادة الله.

وفي هذين التفسيرين يكون المقصود من الفطرية هو الاتجاه الفطري، فكلاهما رغبة في عبادة الله والانقياد له، أمّا ما نحن فيه فهو الرؤية الفطرية، أي نحن نسأل. هل للإنسان معرفة فطرية بالله تعالى؟ وهل هي معرفة حضورية؟ وهل

(١٣) آل عمران: ١٩.

(١٤) البقرة: ١٣١.

(١٥) لقمان: ٢٢.

تستفاد هذه المعرفة من تلك الآية؟

اقول: إذا كانت هناك في فطرة الإنسان رغبة في عبادة الله، أيمكن أن لا تشير هذه الرغبة إلى متعلّقها؟ فإذا قلنا: توجد رغبة في عبادة الله، إذن لا بدّ أن تكون في فطرته معرفة له. ونحن عندما نقول: في فطرة الإنسان ـ بمعناها العام الشامل للغرائز أيضاً ـ رغبة في الزواج فإن الفطرة تشير إلى متعلّقها، فعندما يشعر الإنسان بالحاجة إلى الزوج، فهو يفهم ماذا يريد ومع من يحبّ المعاشرة والحياة.

ولا يصحّ لنا أن نقبل الرغبة الجنسية على أنّها أمر غريزيّ فطريّ بحيث يكون متعلّقها شيئاً غير معلوم، أي أنّ الإنسان عندما يحسّ بالحاجة إلى الزوج ليس هو بحيث لا يفهم أنّه هل يريد الصعود على الشجرة، أم النزول على كرة القمر، أم أنّه يريد أن يتزوج إمرأة.

أن هذه الرغبة عندما تظهر في الإنسان فهو يفهم ماذا يريد، إذن ترافق هذه الرغبة معرفة، وكذا عبادة الله عندما تصبح فطرية أي عندما توجد رغبة في أعماقنا تدفعنا للخضوع أمام أحد فلا بدّ أن تكون لنا معرفة بذلك الشخص، ولا يجوز أن نخضع أمام شيء لا نعرف عنه شيئاً. إنّ الفطرة تشير لنا أنّ الخضوع أمام الكامل المطلق

وأرجو من القرّاء أن لا يشكلوا عليّ بالنسبة للتعبير بالغريزة والفطرة، فأنا اعتبرهما اصطلاحين متصادقين، أي أنّي اطلقهما على شيء واحد، وإن كانت بعض الاصطلاحات تستعمل الفطرة في مقابل الغريزة.

إذن، عندما نقول توجد في أعماق كلّ منا رغبة في الخضوع أمام الله والعبادة له، فمعناه أنّ هذه الرغبة تبحث عن موجود يتّصف بالكمال المطلق، وأمّا إذا خضعت أنفسنا لغيره فلأنّها لم تجد مطلوبها، لم تظفر بضالّتها فتبحث عن بديل للمطلوب.

إذا لقي العاشق معشوقه فهو يحبّ أن يتمرّغ أمامه في التراب، ولكنّه لم يلق معشوقه الحقيقي، ولهذا فهو إذا وجد من هو أفضل وأكمل منه فإنّه سوف ينسى معشوقه الأوّلي.

إذا كان ملاك العشق عنده الجمال فإذا رأى معشوقاً أجمل فإنّه سيفقد الأنس بالأوّل، ويرتمي في أحضان الثاني. وكذا إذا ظفر بأكمل منه فإنّه يتركه إلى الثالث. إذن ليس هذا هو مطلوبه الحقيقي، وهذه جميعاً بدائل عنه. أمّا ما تطلبه فطرته فهو الكامل المطلق الذي لا عيب ولا نقص فيه، ولا يتصوّر كمال أرفع منه. فإذا ظفر بهذا فهو لن يتخلّى عنه لأنّه مطلوبه الحقيقي، وسائر الأشياء بدائل لا تشبع ـ حقيقة ـ هذه الرغبة، ويتمّ إشباعها بعبادة الله فحسب.

إذن، في أعماق فطرتنا توجد معرفة بالله، وإن كانت معرفة ضعيفة، ونحن بسبب هذا الضعف نشتبه في التطبيق.

آية الميثاق

يقول الله تعالى في هاتين الآيتين: ﴿وإذْ أخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأشْهَدَهُمْ عَلَى أنْفُسِهِمْ ألَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إنَّا كُنَّا عَنْ هذا غَافِلينَ * أوْ تَقُولُوا إنَّما أشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ المُبْطِلُونَ﴾[١٦]

تعتبر هذه الآية من الآيات القرآنية المشكلة من حيث التفسير، ويتّسع البحث فيها من جهات متعدّدة، ولكنّ الإلمام بكلّ ذلك يبعدنا عن هدفنا من هذا البحث.

والذي يستفاد بوضوح من هذه الآية هو أنّ كلّ فرد من أفراد الإنسان يتمتّع بلون من المعرفة بالله ووحدانيته، بحيث يمكن التعبير عن كيفية حصول ذلك بأنّ الله قال لهم: «ألست بربكم» فأجابوا «بلى شهدنا»، وقد جرى تبادل هذا الحديث بشكل لا يترك مجالاً للعذر أو إدّعاء الخطأ في التطبيق، وعلى هذا فإنّه لا يستطيع أحد أن يدّعي يوم القيامة أنّه كان جاهلاً بربوبية الله، ولا يستطيع أن يجعل التبعيّة للآباء

١٦. الاعراف ١٧٢ و١٧٣.

والسابقين عذراً لشركه وانحرافه.

ويبدو لنا أنّ مثل هذه المكالمة والمشافهة المسقطة للأعذار والنافية للخطأ في التطبيق لا تحصل إلّا بالعلم الحضوري والشهود القلبي، وتؤيد ذلك روايات عديدة تشتمل على التعبير بـ«الرؤية» و«المعاينة»، فقد روي عن الإمام الباقر(ع) أنّه قال معلّقاً على آية الفطرة:

«فعرّفهم وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربّه.»[١٧].

وفي (تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي) نقلاً عن ابن مسكان، أنّه: قلت للإمام الصادق(ع): معاينة كان هذا؟ قال: «نعم»[١٨]

وفي كتاب (المحاسن) للبرقي ينقل زرارة عن الإمام الصادق(ع) أنّه قال: «ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه»[١٩].

يستفاد من هذه العبارة أنّ المعرفة المشار إليها في الآية الكريمة هي معرفة شخصية لا كلّية حاصلة عن طريق المفاهيم الانتزاعية والعناوين العقلية، والمعرفة الشخصية بالله جلّ وعلا غير ممكنة إلّا عن طريق العلم الحضوري والشهودي. ولو كان المقصود منها المعرفة الكلية الناتجة من الاستدلال العقلي للزم أن يقول:

«ولولا ذلك لم يعلم أحد أنّ له خالقاً».

ومن يتأمل في هذين التعبيرين يعلم الفرق بينهما.

والحاصل أنّه يستفاد من هذه الآية أنّ جميع أفراد الإنسان يتمتّعون بمعرفة فطرية لله تعالى، وهي من لون العلم الحضوري والشهوديّ بالخالق جلّ وعلا، إلّا أنّ هذه المعـرفة نصف واعية بالنسبة لعامّة الناس، فهم غير ملتفتين إليها في حياتهم الاعتيادية، وهذه المعرفة نصف الواعية هي التي تصل إلى حدّ الوعي التامّ نتيجة لقطع التعلّقات المادية وتقـوية التوجّهات القلبية، فتستحكم في أولياء الله إلى حدّ أنّهم

(١٧) الكافي٢: ١٣.

(١٨)و(١٩) التفسير الميزان ٨ ٣

يقولون:

«ألغيرك من الظهور ما ليس لك»[٢٠]

و«لم أعبد رباً لَمْ أَرَهْ»[٢١]

ولعلّ هدف كثيرٍ من ايات القرآن هو إلفات الناس إلى هذه المعرفة الفطرية وتنوير القلب بمعرفة الله بشكل أعمق. مثلاً في هذه الآية يقول تعالى بعد الإشارة الى ظاهرة الحياة:

﴿ذَلِكُمُ ٱللهُ فأنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[٢٢].

كأنّ التـأمّل في الظواهر الحيّة يعدّ القلب ليرى يد الله في الطبيعة وليدرك حضوره. وكذا يقول الله تعالى بعد التذكير بعدد من الآيات الإلهية:

﴿ذَلِكُمُ ٱللهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[٢٣].

قلنا: إنّنا نستطيع أن نفهم المعرفة الفطرية بالله تعالى من مكانين في سورتين، وقد تناولنا الآية السابقة[٢٤]، ونتحدّث الآن عن هذين الآيتين:

﴿وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[٢٥].

مضمون هاتين الآيتين هو أنّ الله سبحانه قد جعل بني آدم شهداء على أنفسهم

(٢٠) انظر دعاء عرفة لسيد الشهداء الامام الحسين(ع).

(٢١) راجع نهج البلاغة في كلامه(ع) لمن سأله «هل رأيت ربك؟».

(٢٢) الأنعام: ٩٥.

(٢٣) (ن . م): ١٠٢

(٢٤) الروم: ٣٠.

(٢٥) الأعراف: ١٧٢ و١٧٣.

فشهدوا بأنّ الله ربّهم. والمكالمة والمواجهة التي جرت بينهم وبين الله حيث قال لهم تعالى: ألست بربّكم؟ وهم أجابوه: بلى، لم تترك لهم عذراً للشرك، فهم لا يستطيعون أن يدّعوا أنّنا كنّا غافلين عن هذه الحقيقة، ولا يستطيعون أن يزعموا أنّنا كنّا تابعين لآبائنا فهم أشركوا ونحن اتّبعناهم من دون وعي، ولهذا فلا ينبغي أن نؤاخذ ونعاقب.

إن هذه الأعذار ليست مقبولة لأنّ الله سبحانه قد كانت له تلك المحادثة والمواجهة مع أبناء آدم وسمع منهم ذلك الجواب، هذا ما يفهم من الآيتين.

وتعتبر هاتان الآيتان من أشدّ الآيات القرآنية تعقيداً في التفسير، أي أنّ المفسّرين يختلفون في توضيح معاني جمل الآيتين وارتباطها ببعضها وبيان المقصود النهائي منها، وتطرح بشأنها أسئله كثيرة، حتّى قال بعضهم: إنّي عاجز عن فهم شيء منها، وهما من الآيات المتشابهة التي لا بدّ من تركها لأهلها.

والإنصاف هو أن نقول: إنّ هذه الآيات وإن كان الإبهام يغلّفها، وهي حقاً من المتشابهات، ولكن كون آية من المتشابهات لا يعني أنّها لا يستفاد منها شيء ولا يمكن رفع التشابه عنها. وبالتأمل في الآيتين نستفيد شيئاً بوضوح تامّ، وإذا كان هناك إشكال فهو من ناحيتنا وليس راجعاً إلى مفاد الآية.

فالآيتان تدلّان على أنّ الله سبحانه كانت له مواجهة مع كلّ فرد من أفراد الإنسان، قال لهم فيها: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى، ولم تبق هذه المواجهة عذراً لأيّ مشرك، فليس له أن يقول: إنّي كنت غافلاً عن هذا التوحيد، وعن عبادة الرّب الخالق، ولا يستطيع أن يقول: إنّي كنت تابعاً للآباء، وقد حملوني على الشرك، فمسؤولية الذنب تقع على عاتقهم وأنا لا ذنب لي.

كلّا، إنّ كلّ واحد من هذه الأعذار لا يقبل، وقد كان عليكم أن تلتفتوا إلى هذه الحقيقة، ولستم معذورين من الغفلة عنها، والتبعية للآباء ليست عذراً موجّها لأنّ لديكم من المعرفة ما يضمن لكم تشخيص الحقّ، فكيف تقتفون آثار الآباء وتشيحون بوجوهكم عن طاقات الإدراك التي مُنحتم إيّاها.

إذن ، لا شكّ في كون الآية الكريمة تقصد إلى هذا الموضوع والإبهام واقع في

شيء آخر، وهو أننا لا نتذكرّ مثل هذا الموقف مع الباري جلّ وعلا حيث قال لنا: ألست بربّكم؟ وأجبناه: بلى، ولمّا كنا لا نتذكّر هذا الشيء فإنّه يصعب علينا قبوله، وإلّا فإنّه لا شكّ أنّ الآية صريحة في هذا الأمر.

أجل، هناك بعض الأسئلة: في أيّ عالم حدث هذا؟ وما هي الظروف التي وقع فيها؟ هل جرى هذا بشكل جماعي أم فرداً فرداً؟ وأمثالها.

وكلّ تفسير نتصوّره لهذه المواجهة لا يمكن أن يخرج الآية عن دلالتها على أنّ هذه المواجهة عبارة عن العلم الحضوري للإنسان بالله تعالى، أنّها ليست مكالمة من وراء ستار ولا غيابية، فمن الممكن أن يصيح شخص من وراء حجاب: ألست فلاناً؟ وأنت تجيبه: بلى أنت فلان، ولكنّ هذا ليس له قيمة، لا بدّ أن يكون السؤال بشكل لا يقبل الخطأ وإلّا فإنّ لك عذراً في الاشتباه، فلو فرضنا أنّ الشيطان نادى: ألست بربكم؟ وظنّ بعضهم أنّه كلام الله فقال: بلى، إنّه يقبل الخطأ، أي أنّ مجرّد سماعنا لصوت لا يصلح دليلاً على انّ المتكلّم من هو، ولا تقطع هذه المكالمة الأعذار، نعم تنفي المحادثة الأعذار عندما لا تبقي مجالاً للاشتباه بحيث يرى الطرف الآخر، فإذا جاء السؤال: ألست أباك؟ ينظر فيراه ثمّ يقول: بلى. أمّا صرف الصوت الذي يطرق السمع غيابياً ومن وراء ستار فإنّه لا يقطع الأعذار.

إذن، تتضمّن الآية الحديث عن مكالمة جرت بين الله والإنسان لم تبق عذراً للإنسان في الخطأ في التطبيق، فكلّ عذر يتوسّل به الإنسان يوم القيامة قائلاً لله: أنا لم أعرفك أو لم أعبدك لهذا السبب، فإنّه عذر غير مقبول بسبب هذه المواجهة التي تمّت بين الله والإنسان. هذا هو مفاد الآية.

وكلّ إنسان تكون له مواجهة مع الله بحيث يقول له: ألست بربّك؟ وهو يجيب: بلى، فهي لا تقطع الأعذار إلّا إذا كانت بالشهود والعلم الحضوري، حيث يعرف فيها ذات الله، ويكسب معرفة بربّه لا تقبل الخطأ في التطبيق.

ويؤيد هذا الاستظهار روايات متعدّدة منقولة عن الأئمّة الأطهار(ع) في ذيل

هذه الآية الكـريمة، وجميع هذه الروايات متقاربة من حيث المضمون ومعتبرة من حيث السند[٢٦]، ومضمون هذه الروايات أنّ الراوي يسأل الإمام الباقر(ع) أو الإمام الصادق(ع) ـ أغلب الروايات عن هذين الإمامين الكريمين ـ معاينة كان هذا؟ قال: «نعم»[٢٧].

المعاينة مصدر من عاين يعاين معاينة، أي النظر إلى الشيء، فعندما نقول: معاينة الطبيب، نقصد أنّه لم يكتف بالمعلومات المنقولة له عن المريض بل رآه بعينه وسأله: معاينة كان هذا؟ قال: «نعم» أي أنّهم رأوا الله عياناً.

«فبقيت المعرفة ونسوا الموقف».

امّا البحث عن كيفية هذه المعاينة، والعالم الذي حدثت فيه هذه المواجهة، وتفاصيل الموقف، فهي جزئيات لا علاقة لها بأصل البحث، ونحن نعترف بأنّ الإبهام يكتنف هذه الأمور، ولكنه لا إبهام في أصل الموضوع الذي تقصده الآية، وهو صالح للانطباق على العلم الحضوري الذي ندّعيه ونعتقد به، فحسب الشواهد التي ذكرناها يريد القرآن أن يقول أنّ للإنسان شهوداً بالنسبة لله، لا أنّه قد سمع صوتاً فقط يقول: ألست بربكم؟ بل كانت هناك مكالمة حضورية.

ولا يغيب عن القـراء الكـرام أنّنا عندما نستعمل هذه الكلمات «الرؤية»، «المعاينة»، «الشهود» فنحن لا نقصد إطلاقاً الرؤية بالعين والوسائل الحسّية، وهذا يشبه قولي: إنّي أرى نفسي أنا المتحدّث والمدرك والمفكّر، فالروح هو الموجود المفكّر وهو لا يُرى بالعين، والمقصود هنا هو الشهود القلبي والعلم الحضوري، وما يشبه هذه من تعبيرات تستعمل لتدلّ على أنّ الإدراك لم يكن بالعين ولا بالحواسّ، وإنّما هو إدراك باطني نفسي:

(٢٦) وهي، مدرجة في التفاسير او الكتب الروائية، مثل: أصول الكافي، تفسير عليّ بن إبراهيم، تفسير البرهان، وتفسير نور الثقلين.

(٢٧) تفسير الميزان ٨: ٣٤٠.

وفي الروايات الواردة في هذا الباب ملاحظات دقيقة بودّي أن أشير إلى طرف منها:

«ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه»[٢٨].

ولو كان الإنسان غير مزوّد بالعلم الحضوري لاستطاع فقط أن يفهم هذه الحقيقة، وهي أنّ هناك موجوداً يقوم بهذا العمل الخاصّ. ونقرّب هذا للذهن فنقول: إذا كنتم لم تشاهدوا البنّاء وهو يبني عمارة ما، أو لم تشاهدوا صاحب الصنعة وهو يصنع ما تخصّص في صناعته، ثمّ رأيتم العمارة أو ذلك الشيء المصنوع فإنّكم تستطيعون أن تفهموا أنّ هناكِ شخصاً بنى العمارة أو صنع هذا الشيء، وتستطيعون أيضاً الإلمام بصفات الصانع من صفات المصنوع، فكلّما كانت الدقّة والمهارة في المصنوع أكثر كانت دلالته أعظم على فنّ ونشاط ومهارة الصانع.

فأنتم إلى هذا الحدّ تستطيعون معرفة المؤثّر من معرفة الأثر، ولكنّه بالتالي لا تستطيعون أن تعرفوا الصانع بشخصه من هذه الاستدلالات، نعم تفيدكم هذه المعرفة أنّ هناك صانعاً ماهراً صاحب ذوق، ولكنّه من هو؟ لا تستطيعون أن تعرفوه من هذه الاستدلالات، وهي لا تؤدّي بنا إلى إدراك شخصه.

الأدلّة العقلية تنبئنا أنّ للكون خالقاً حكيماً ومبدعاً قديراً لا يُغلب، ولكن هذه مفاهيم كلّية، هناك موجود خالق قدير عليم حكيم، ولكن من هو؟ وأين هو؟ الاستدلال العقلي عاجز عن الجواب.

لو كانت تلك العلاقة القلبية الباطنية بيننا وبين الله مقطوعة لما استطعنا معرفة ذات الله. نعم كنا نستطيع معرفة أنّ للعالم خالقاً، ولكنه من هو؟ لسنا ندري.ومعرفة الخالق بشخصه لا تتيسّر إلّا إذا حصلنا على لون من الشهود بالنسبة إليه وإلّا كانت معرفتنا له كلّية.

وفي هذه الرواية تعبير دقيق، فهي لم تقل: لم يدر أحد أنّ له خالقاً ورازقاً، لأنّنا

(٢٨) (ن . م): ٣٤٥. ومثله أيضاً: ٣٤٠.

نعلم أنّ هذا الشهود حتّى إذا لم يكن فإنّ عقل الإنسان يفهم أنّ للعالم خالقاً، ويفهم أيضاً صفاته ولكنّه عندئذ لا يعرف شخصه، ونتيجة لهذه المواجهة الحضورية فقد انعقدت علاقة وثيقة بين قلوبنا وذات الله جلّ جلاله، وعندما نغور إلى أعماق قلوبنا فسوف نصل إلى ذات الله تعالى، لا أنّنا نعرف أنّ هناك خالقاً فقط، ولهذا تقول الرواية: «لم يدر أحد من خالقه ورازقه»، نسأل الله أن تكون أفكارنا وأرواحنا حاضرة في الدعاء والمناجاة حتّى ندرك هذه العلاقة القلبية بالله، فالإنسان إذا صرف انتباهه عن كلّ شيء وركّزه تماماً واتّجه نحو الله فإنّه سوف يرتفع إلى آفاق شاهقة يدرك فيها ذات الله تعالى، لا أنّه يكلّمه من وراء حجاب: ايّها الموجود فوق السماوات والأرض وتدبّر شؤون الكون، كلاّ، وإنّما كأنّه يسمع حديثه، يقول الإمام أمير المؤمنين(ع) معلّقاً على الآية الكريمة:

﴿رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ ٱللهِ﴾[٢٩]

«أَلا إِنَّ لِلذِّكْرِ أَهْلاً اتَّخَذُوهُ مِنَ الدُّنيَا بَدَلاً».

والإمام(ع) يصف أهل الذكر الذين ينفقون حياتهم في ذكر الله قائلاً: «فناجاهم في سرّهم» اي أنّ الله يناجيهم في الخفاء، فهو(ع) لا يقول: إنّ العبد يناجي ربّه، بل يقول: إنّ الله يناجي عبده، فالعبد يسمع أسرار الربّ.

ما أعظم الإنسان ! فهو يستطيع أن يصل إلى مثل هذه الدرجات العالية، ولا يقتصر هذا الأمر على الأنبياء والأولياء المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، بل يشمل التابعين بصدق ووفاء للأنبياء والأوصياء المعصومين، فهؤلاء قد جاءوا لينتشلوا الآخرين ويجرّوهم نحوهم، وليقرّبوهم من تلك الآفاق الرفيعة التي انتهوا إليها.

ونلخصّ ما أردنا قوله في أنّ هذه الآية تدلّ على أنّ للإنسان لوناً من العلم الحضوري بالله سبحانه، يصل فيه الى ذات الباري تعالى، ولكي نقرّب ذلك إلى

(٢٩) النور: ٣٧.

الذهن نذكر هذا المثال:

قد تشاهدون أحياناً بنّاءً وهو يبني ، وتلاحظون دقّته في العمل وتلمسون مهارته، ثمّ تصادفون في مكان آخر بنّاءً يتميّز بنفس الصفات فتتذكرون عندئذ ذلك البنّاء، وتقولون: إنّه هو الذي قام بهذا البناء، هذا مثلما لو كانت للإنسان معرفة لذات الله، وعندما يشاهد آثار حكمته، فإنّ قلبه يستيقظ ويدرك أنّ الخالق هو نفس ذلك الذي يعرفه من قبل، وبإلتفات قلبه يستطيع أن يؤدّي عبادة واقعية، والرواية التي مرّ ذكرها تقول:«ومعرفة صفة الغائب قبل عينه» فالحاضر يُعرف هو أوّلاً ثمّ تُعرف أوصافه، أمّا إذا أراد الإنسان أن يعرف موجوداً غائباً، فلا بدّ أن يعرف أوصافه أوّلاً.

وتريد هذه الآية أن تقول: إنّ لكلّ إنسان معرفة بذات الله، غائرة في أعماق قلبه، وعندما يصادف آثاره فإنّ تلك المعرفة تستيقظ، وهي معرفة فطرية غير مكتسبة، ولكنّنا عادة غير ملتفتين إليها، وعندما نلتفت إليها تنتقل إلى الوعي.

وتقول هذه الرواية: لولا تلك المواجهة لم يعرف أحد من خالقه بالذات، وهو قد يدرك أنّ له خالقاً، ولكن من هو؟ لا يدري لأنّه لم يشاهد شخصه، ولكنّه لمّا كانت هذه المعرفة الشهودية حاصلة له، فعندما ينبّئه عقله أنّ للعالم خالقاً، فهو يعرف من هو هذا الخالق، لأنّه قد تعرّف عليه من قبل.

التوحيد الفطري

إن المعنى الذي بيّناه لفطرية معرفة الله يحكي في الواقع عن رابطة وجودية بين الإنسان والخالق الذي يمنح الوجود، ومثل هذه المعرفة لا يمكن أن تنفصل عن المخلوق الذي يتمتّع بالاستعداد لإدراك ذلك، ولهذا كان التعبير بأنّها «فطرية» في هذا المورد صادقاً تمام الصدق . ومثل هذا الشهود لا يتعلّق فقط بأصل «وجود» الخالق، وإنّما يشمل جميع شؤون العلاقةالمذكورة، ومن جملة ذلك فإنّه يتعلّق ب«الربوبية» أيضاً، ويشهد لذلك استعمال كلمة «ربّ» في آية الميثاق، أي في هذا الشهود يثبت وجود الله وربوبيته أيضاً، ولو كانت هناك مثل هذه الرابطة الوجودية بين إنسان وموجود

آخر لتعلّق بها الشهود، إذن هذه المعرفة تتعلّق أيضاً ب«وحدانية الله»، ولهذا السبب فإنّه لا يبقى عذر للشرك «أو تقولوا إنّما أشرك ...».

ولمّا كانت الألوهية والمعبودية لا تليق إلّا لمن هو خالق وربّ،إذن يثبت أنّ ما سوى الله ـ الذي يعرف بالشهود الفطري ـ ليس لائقاً للعبادة والخضوع ونستخلص من هذا أنّ التوحيد في الخالقية والربوبية والأُلوهية أمر فطري.

يقول الإمام الصادق(ع) حسب عدّة روايات نقلت عنه في (الكافي) في تفسير آية الفطرة:

«فطرهم على التوحيد»[٣٠].

ولعلّ في هاتين الآيتين (٦٠ ـ ٦١) من سورة «يس» إشارة الى هذا المعنى حيث يقول تعالى:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدوا الشَّيْطَانَ إِنَّه لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِين * وأن اعْبُدوني هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيم﴾.

أي أن الطريق المستقيم هو ذلك الذي تدلّ عليه الفطرة الإنسانية وهوعبادة الله الواحد، وعبادة أيّ معبود آخر إنّما هي انحراف عن المسير الصحيح للفطرة.

إذن، حسب هذا الفهم الذي تؤيّده الروايات، والذي لا أدّعي ابتكاره، يصبح القرآن مؤيّداً أنّ للإنسان معرفة حضورية وشهودية بالنسبة لله تعالى.

ولا يفوتنا أن ننبّه في هذه المناسبة على أن الإنسان بفضل هذه المعرفة الحضورية علاوة على إدراكه لأصل وجود الله فهو يدرك أموراً أُخرى من جملتها صفات الله عزّ وجلّ، ومن أهمّها الربوبية، اي أنّ هذا الشهود كان بشكل بحيث لا يدرك فيه أنّ الله خالقه فحسب، وإنّما يدرك بالإضافة إلى ذلك أنّه ربّه وصاحب

(٣٠) الكافي٢: ١٢ و١٣، وتفسير الميزان، ١٦: ١٨٦

الاختيار والمدبّر للعالم، ولهذا لم يقل في الآية الكريمة: ألست بخالقكم ؟ وإنّما قال: ألست بربّكم ؟ وكأنّه يقول: أليس وجودكم تحت تصرّفي؟ قالوا: بلى. إذن لا تثبت هذه الآية الخالقية فقط بل ومعها الربوبية، وعلاوة على ذلك يثبت التوحيد أيضاً، أي يثبت أنّه لا أحد غيره خالق أو ربّ.

فمن أين جاءنا هذا؟

لقد جاءنا من تلك العلاقة الحضورية بالله ولم يأت جزافاً ولا من دون قاعدة، المعرفة الحضورية لون من المعرفة بين الإنسان وربّه، أو العلة المانحة للوجود والمفيضة له بالإصطلاح الفلسفي، وهو ارتباط وجودي، فمعنى العلم الحضوري هو أنّ بين وجودنا وخالقنا رابطة تكوينية نراها.

ونواجه أمامنا هذا السؤال: بالنسبة لِمَنْ يحصل لي هذا الشهود؟ إنّه يحصل لي بالنسبة لكلّ أحد يرتبط معي بهذه الرابطة الوجودية، فهذا الارتباط يكون مورد الشهود، فإذا كان هذا الارتباط موجوداً فهو يرى، وإن لم يكن موجوداً فإنّ العلم الحضوري لا يتعلّق بشيء غير موجود.

وعندما يصبح هذا الارتباط مشهوداً، فمع ايّ أحد يكون هذا الارتباط فإنّه سيرى. وفي هذه المكالمة شاهدوا ارتباطهم بالله فقط، ولو كان لهم ارتباط بغيره لشاهدوه أيضاً لأنّ هذا الشهود لم يكن بلا ضابطة، وإنّما كان لوجود الرابطة التكوينية بين الإنسان وربّه، ولكي نقرّب الموضوع للذهن افرضوا أنّ هذا المصباح مربوط إلى السقف بسلك، وبالتالي فهو مرتبط بالسقف والرابط بينهما هو السلك، فإذا حضر شخص يتمتّع بقوة الإبصار وتوفّرت له شروط الرؤية فهو عندما ينظر يرى ما هو موجود، فإذا كان هناك سلك واحد يربط بين المصباح والسقف فإنّه سيرى سلكاً واحداً، وإذا كان هناك سلكان فهو سيرى اثنين، وإذا كان ثلاثة فهو سيرى ثلاثة. وكذا الرابطة بيننا وبين الله فهي رابطة تكوينية حقيقية، أي أنّ وجودنا مرتبط به، ولتقريب هذا للذهن نذكر مثالاً وهو افعال وأحوال أنفسنا فهي مرتبطة بأنفسنا، لو فرضنا أنّك أوجدت صورة في ذهنك، فهل يمكن أن تكون هذه الصورة الذهنية

موجودة دون أن يكون ذهنك موجوداً؟ تصوّر الآن في ذهنك شجرة تفّاح، هل تتصوّر شجرة التفاح هذه التي في ذهنك بدون ذهنك؟

كلا، إنّ حقيقتها هي ارتباطها بالذهن، والعالم بالنسبة إلى الله تبارك وتعالى له مثل هذا الارتباط، بل فوق هذا الارتباط، ونحن نذكر هذا للتقريب للذهن، وإلّا فإنّنا لا نستطيع إدراك حقيقة العلاقة بين الإنسان وربّه، أو بين العالم وخالقه.

إذن، إذا كانت هناك علاقة تكوينية بين الله والإنسان، فإنّه في الشهود سوف ترى نفس تلك العلاقة، فإن كانت للإنسان مثل هذه العلاقة مع ربّين ـ والعياذ بالله ـ اي كان لنا خالقان، فعند حصول المعرفة الشهودية لا بدّ أن ندرك ارتباطنا الوجوديّ بربّين، لأنّ الشهود ينصبّ على حقيقة الارتباط، ولكنه لّما كنّا لم ندرك في هذا الارتباط إلّا رباً واحداً فهذا دليل على أنّه لا ربّ غيره.

إذن، كما تثبت هذه المكالمة وجود الله، فهي تثبت أيضاً ربوبيّته، أي أن الإنسان من خلال هذا الشهود يرى نفسه بالنسبة إلى الله كالصورة الذهنية بالنسبة إلى الذهن الذي يتصوّرها، إنّها معلقة تماماً على التفاته، فما دام الذهن ملتفتاً فالصورة الذهنية لشجرة التفاح موجودة، أمّا إذا انصرف الذهن فلن تكون هناك صورة ذهنية بل تنعدم. قوام وجودها بإرادتنا والتفاتنا. وكذا يكون العالم كلّه بالنسبة لله، فإذا أراد الله فالعالم موجود، وإذا انقطعت إرادته فإنّ العالم ينعدم ولا يبقى منه شيء.

إذا شعر الإنسان بهذه الحالة، بأنّ وجوده مرتبط بالله، كلّ وجوده بيد القدرة الإلهية، إن شاء الله فهو موجود، وإن لم يشأ فهو لا شيء، فقد أدرك حقيقة الربوبية الإلهية، أي أنّ وجودنا تحت تصرّفه إن شاء كنّا، وإن لم يشأ لم نكن:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شيئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣١].

هكذا يكون وجود العالم بالنسبة الى الله، فإن إدراكنا هذه الحالة التي يقول

(٣١) يس: ٨٢.

القرآن الكريم إنّنا شاهدناها من قبل ونسيناها الآن، وأوصلناها ـ بتوفيق الله ـ إلى حدّ الكمال وهي المعرفة التي نالها أولياء الله، فسوف نجد أنّ وجودنا بالنسبة إلى الله ليس له أيّ استقلال، وجميع ماسوى الله فهو تبلور إرادته، كانت إرادته فكان العالم، وإن لم تكن إرادته لم يكن شيء.

يستطيع الإنسان أن يرى هذا بالعلم الحضوري في عالم يسمّيه بعض العلماء بعالم الذرّ، أو عالم الميثاق، حيث قال الله:«ألست بربكّم»؟ وعقد مع خلقه ميثاق العبودية، أما ما هي كيفيته؟ وأيّ عالم هو؟ فنحن لا نعرف شيئاً عن هذه العوالم، لا نعرف إلّا العالم الطبيعي، ولهذا لا نستطيع أن نفهم كيفيّته ولا بأيّ شكل تحقّقت هذه المكالمة، وهذه الجهات هي المبهمة في الآية الكريمة، وعلّة الإبهام هي النقص في أفهامنا حيث لا علم لها بما وراء الطبيعة.

وعلى أساس هذه المشاهدة، فإن لنا معرفة بذات الله وربوبيته ووحدانيته، وقد جاء في بعض الروايات:

«فطرهم على التوحيد».

وقد ورد هذا التعبير في ذيل آية الفطرة في سورة الروم، وفي ذيل آية الميثاق في سورة الأعراف، ويلزم من كون الله قد فطر الناس على التوحيد أن يكونوا عارفين لربوبيته ووحدانيته وأهليّته للعبادة، وجاء في بعض الروايات:

«فطرهم على المعرفة بأنّه لا ربّ سواه».

نستخلص من هذا أنّ الآية تدلّ على أن لنا معرفة فطرية، وللمعرفة الفطرية معنيان:

أحدهما: معرفة الله الفطرية العقلية التي تحصل بوساطة المفاهيم الكلية.

والثاني: معرفة الله الحضورية الشهودية التي تحصل بوساطة الرؤية القلبية.

وحسب هذا البيان الذي مرّ علينا فقد كانت للإنسان بالنسبة لله مثل هذه المعرفة الحضورية وفي أنفسنا الآن بقايا منها تقطع علينا الأعذار، أي إذا اتجهنا إلى

معرفة الله فسيكون حالنا حال من يشاهد آثار بناء لبنّاء ماهر كان يعرفه من قبل، وتذكّره هذه الآثار به، فلا يحقّ له أن يقول: إنّه لبنّاء آخر لعلّه يعود للأصنام، كلّا، إنّ قلبه يعرف من هو الذي بيده عالم الوجود، صحيح أنّه غافل الآن وقد أضعف معرفته الفطرية هذه اهتمامه الشديد بعالم المادّة، ولكنّه عندما يتّجه إلى العبادة، ويستخدم الدليل العقلي، ويستنير بما جاء به الأنبياء من بشارة وإنذار، فلا يحقّ له عندئذ أن يقول: إنّي ظننت أن الخالق للسماء والأرض هو الصنم المنحوت من الصخر، لأنّك إذا التفتّ إلى هذه الحقيقة، وهي أنّنا لا بدّ أن نعبد من بيده نظام العالم ومنه وجوده، وأنت تعرفه من قبل، فلا يحقّ لك أن تطبّقه على غيره، فالأعذار غير مقبولة، وإذا قلت:

«إنّما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرّية من بعدهم».

فسيقولون لك: إنّ لديك شعوراً، وقد عرفت الله من قبل ورآه قلبك، فليس من حقّك أن تعبد صنماً مصنوعاً من تمر أو من طين، وأنت تعرف من هو المؤهّل للعبادة وقلبك قد رآه من قبل، لهذا لا يقبل منك عذر.

نصاب التوحيد في القرآن

«التوحيد» مصدر من«وحّد» «يوحّد» ومعناه اعتبار الشيء واحداً، مثل التعظيم والتكفير والتفسيق، أي اعتباره عظيماً أو كافراً أو فاسقاً، وقد يأتي بمعنى إيجاد الوحدة مثل «توحيد الأمة».

وحاولت بعض الفئات والمنظمات تطعيم روح الثقافة الإسلامية بالأفكار الأوربية الغريبة عنها، ومن جملة ذلك ما فسّروا به التوحيد الإسلامي، فهم أخذوا المعنى الثاني للتوحيد ـ وهو إيجاد الوحدة ـ وقالوا: لا معنى لإيجاد الوحدة بالنسبة لله، إذن لا بدّ أن يكون معنى التوحيد في الإسلام هو إيجاد الوحدة في المجتمع، فأوّل أصل يجب أن نسعى لتحقيقه هو إيجاد المجتمع اللاطبقي، لا بد أن تتّحد جميع الطبقات، ولا علاقة لهذا التوحيد بالله.

وزعم بعضهم: أنّه في الرؤية الإسلامية تتّجه الأشياء نحو الوحدة وهذا هو التوحيد، واخترعوا لسائر الأصول الإسلامية مثل هذه المعاني التي تضحك الثكلى، وإذا لم يكن الإنسان مقيّداً بضابطة فهو يكتب أو يقول كلّ شيء يدور في خياله ويتلاعب بألفاظ القرآن أو أيّ نصّ أدبي آخر، ولكنّنا نتساءل: ما هو معنى التوحيد الذي هو أوّل أصل من أصول الرؤية الكونية الإسلامية؟

هل معناه توحيد المجتمع والاتجاه الموحّد، أم معناه اعتبار الله واحداً وإظهار الوحدانية له؟

لم تستعمل في القرآن الكريم كلمة التوحيد ولا مشتقاتها (وحّد، يوحّد، فهو موحّد)، إذن بأي اسلوب طرح القرآن الكريم هذا الأصل الأساسي؟

إنّه لم يستعمل كلمة التوحيد حتّى نتصارع على أنّ التوحيد في القرآن ما هو معناه، وإنّما هو يطرح الموضوع بهذا الشكل:

لا بدّ أن نعتقد أنّه لا إله سوى إله واحد، ويبيّنه بمثل هذه الأساليب: ﴿قُلْ هُوَ ٱللهُ أَحَدٌ﴾[١]، ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[٢]، ﴿لا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللهُ﴾[٣]، ﴿لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٤].

ولا بدّ أيضاً ألّا نعبد إلّا الله، قال تعالى: ﴿أُعْبُدُوا ٱللهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا ٱللهَ وَاجْتَنِبُوا ٱلطَّاغُوتَ﴾[٥] فعبادة الله واجتناب الطاغوت على رأس دعوة جميع الأنبياء،إذن لا يعني التوحيد الإسلامي شيئاً سوى توحيد الله، وهو بمعنى عدّ الله واحداً وإظهار الوحدانية له. وهو بهذا المعنى في أيّ نصّ إسلامي ورد سواء أكان نهج البلاغة أم الأحاديث الإسلامية أم أيّ مصدر إسلامي معتبر آخر.

وتفسير التوحيد بأيّ معنى آخر إنّما هو جهل أو انحراف مغرض. وهو لا يعني سوى اعتبار الله واحداً، ولا علاقة له بالأُمور الأُخرى سواء أكانت على حقّ أم على باطل. وحتّى لو فرضنا أنّ الإسلام يدعوا إلى المجتمع ذي الطبقة الواحدة، فإن ذلك لا علاقة له بالتوحيد الذي هو أصل من الأصول العقائدية للإسلام. وحتى إذا أثبتنا

(١) الاخلاص: ١.

(٢) الكهف: ١١٠ وآيات أخرى.

(٣) الصافات: ٣٥ وآيات أخرى.

(٤) البقرة: ١٦٣ وآيات أخرى.

(٥) النحل: ٣٦.

كون الإسلام داعياً إلى اتجاه المجتمع نحو المجتمع اللاطبقي فلن يكون لذلك علاقة بالتوحيد الذي معناه اعتبار الله وعدّه واحداً.

أما كيف نعتبر الله واحداً؟ فذلك في أن نعتبر وجود جميع الموجودات ما عدا الله ليس من ذاتها، ونعبّر عن هذا فلسفياً، فنقول: التوحيد في وجوب الوجود، أي وجود الله تبارك وتعالى فقط ضروري بصورة ذاتية، وأمّا سائر الموجودات فوجودها مكتسب منه. وهذه هي المسألة الأولى من التوحيد (التوحيد في وجوب الوجود).

المسألة الثانية منه هي أنّه لا وجود لخالق سوى الله، وهي نتيجة طبيعية للمسألة السابقة، ويطلق عليها(التوحيد في الخالقية).

المسألة الثالثة هي (التوحيد في التدبير والربوبية التكوينية) أي بعد التسليم بأنّ المدبّر للعالم هو الله، فهل يوجد غيره بحيث يكون له دخل في تدبير العالم من دون إذن الله وإرادته؟

إذا قال أحد بأن الله خلق العالم ثمّ ترك أمر تدبيره إلى آخرين أو إنّ الله لا دخل له في إدارة العالم، أو إنّه يتدخّل ولكن له شركاء في ذلك، فإنّ هذا يعتبر شركاً في الربوبية أو في التدبير.

أمّا الموحّد بهذا المعنى فهو يطلق على من يعتقد بأنّ الله غير محتاج إلى أحد في تدبير العالم وإدارته، كما لم يكن محتاجاً إلى أحد في خلقه، وربوبيته التكوينية منحصرة به تعالى.

المسألة الأخرى هي (التوحيد في الربوبية التشريعية) أي بعد أن اعتقدنا بأنّ الله هو خالقنا، ووجودنا بيده، وتدبير حياتنا منه، لا بدّ أن نعتقد بأنّه لا يحقّ لأحد غيره وضع القوانين وإصدار الأوامر لنا، وكلّ من يريد أن يأمر أحداً فلا بدّ أن يكون ذلك بإذن الله، فشرعية أيّ قانون تتوقّف على الإمضاء الإلهي، وليس لأيّ إنسان أن يضع قانوناً للناس وليس له أن يأمر أو ينهى، إنّ الوجود كلّه منه تعالى، وهو الذي يضع القوانين، هذا هو التوحيد في الربوبية التشريعية.

وهناك مرحلة اخرى من مراتب التوحيد وهي (التوحيد في الالوهية والمعبودية)

اي ليس لدينا معبود سوى الله، وهذا أيضاً نتيجة طبيعية للمعتقدات السابقة وهو مفاد الا إله إلّا الله» فعندما نعتقد بأن وجودنا من الله، واختيار وجودنا بيده، ولا يؤثّر في العالم شيء بصورة مستقلة إلّا هو، وحقّ وضع القوانين منحصر به، فإنّه لا يبقى حينئذ مجال لعبادة غيره، ولا بدّ أن نعبده هو فقط، لأنّ العبادة في الواقع إظهار للعبودية، وجعل النفس تحت تصرّف المعبود من دون شرط وإظهار أنّني ملك لك، ولا يليق هذا إلّا إذا كان هذا مالكاً حقّاً.

وبعبارة اخرى: التوحيد في الأُلوهية هو نتيجة التوحيد في الربوبية، فالإنسان يعبد من يعتقد بأنّ له سيادة عليه، وقد عرفنا معنى الربوبية التكوينية والتشريعية، والنتيجة الطبيعية لها هي أن لا يعبد أحد سواه، فمن مظاهر التوحيد أن الإنسان عملياً لا يعبد سوى الله.

فهناك أمران: أحدهما يرجع الى القلب، وهو الاعتقاد بأنّ الله تعالى هو اللائق للعبادة وحده، وثانيهما يعود إلى العمل، وهو أن لا يعبد عملياً غير الله سبحانه، والثاني من مظاهر الأوّل ويسمى بـ(التوحيد في العبادة).

وأنتم تلاحظون أنّ الآيات تعتبر الشرك في العبادة من الذنوب، وعندما يعدّون الذنوب الكبيرة فهم يقولون أوّلها الشرك بالله، ويقصدون الشرك في العبادة، أي أن يقوم الإنسان بعبادة غير الله في مقام العمل حتّى ولو لم يكن معتقداً بأهليّته للعبادة، ولكنه يقوم بهذا الأمر من أجل مصالحه، هذا هو الشرك في العبادة.

ويوجد بُعد آخر من التوحيد هو التوحيد في الاستعانة، ومعناه أن لا يطلب الإنسان مساعدة من أي أحد سوى الله، فنحن عندما نعتبر الله هو المؤثّر الحقيقي في الوجود، ومعنى هذا أنّه لا ينالنا خير ولا يصيبنا ضرّ إلّا بإرادته، فلا معنى لأن نطلب المساعدة من أي أحد غيره، هو المالك لكلّ شيء، وغيره محتاج إليه مثلنا، وكلّ مسلم يقول: ﴿إيَّاكَ نَعْبُدُ وإيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وإذا تكامل هذا الأمر لدى الإنسان فإنّـه يتحوّل إلى صفة نفسية يسمّى في الأخلاق الإسلامية بالتوكل على الله وهو الاعتماد عليه. وكثير من الآيات بعد الأمر بعبادة الله تأمر بالتوكّل عليه:

﴿وَعَلَى ٱللهِ فَتَوَكَّلُوا إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٦].

ومن مظاهر التوحيد أن لا يخاف الإنسان إلّا من الله، فلماذا نخشى أحداً غيره ما دام هو المؤثّر الحقيقي في الوجود، كلّ من عداه لا قدرة له حتّى يخشى جانبه، وكلّ تأثير فهو بالأصالة منه، والآخرون وسائل للتنفيذ، ولا يصل الإنسان إلى التوحيد الخالص إلّا إذا لم يخش غير الله، ولدينا آيات كثيرة تدعو الناس إلى الخوف من الله وعدم الخوف من غيره:

﴿الَّذينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ ٱللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إلاَّ ٱللهَ وَكَفَى بِاللهِ حسيباً﴾[٧].

﴿فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٨].

ومن مظاهر التوحيد أيضاً أن لا يكون لنا أمل إلّا بالله، وهذا أيضاً من النتائج الطبيعية للاعتقاد بالربوبية التكوينية، فإذا كنّا معتقدين بأنّ المؤثر الحقيقي في العالم هو الله فحسب، فلا معنى لأنّ يكون أملنا متعلّقاً بغيره، لأنّ ما سواه لا تأثير له بالأصالة، إذن لا بدّ أن ينحصر الأمل به.

وأخيراً فإنّ من مظاهر التوحيد ايضاً (التوحيد في المحبّة) فكلّ من يعتقد أنّ الجمال والكمال كله لله بالأصالة، فهو لا بدّ أن يعتبر المحبّة متعلّقة به بالأصالة ايضاً، أما محبّتنا لأيّ شخص أو لأيّ شيء آخر فهي للكمال أو الجمال الكامن فيه، وكمال وجمال هذه الأشياء مستعار، لأنّ الكمال والجمال الذاتي لله فقط، لهذا لا ينبغي أن نحبّ شيئاً أو أحداً غيره بالأصالة، والموحّد الخالص هو الذي لا يتعلّق قلبه إلّا بالله، وإذا أحب شخصاً آخر فذلك من خلال حبّه لله ومن أجل الله، وهذا أمر طبيعي فعندما

(٦) المائدة: ٢٣.

(٧) الأحزاب: ٣٩.

(٨) آل عمران: ١٧٥.

يحبّ الإنسان أحداً فإنّ ذلك الحبّ يسري الى متعلّقاته، انظر إلى نفسك إذا أحببت صديقاً فإنّك ستحبّ كتابه وبيته وملابسه، وكذا الحبّ لله فهو يلزم منه الحبّ لما ينتسب إليه من ناحية أنّه منتسب إليه.

وفي النتيجة يصل الإنسان في التوحيد إلى حدّ يرى فيه عياناً أنّ الوجود وجميع شؤونه محتاجة إلى الله، بل لا وجود لشيء غير الاحتياج ويعبّر عن هذا باللغة الفلسفية فيقال «عالم الوجود هو عين الربط أو عين التعلق لا أنّه شيء مرتبط أو متعلّق».

قد يعتقد الإنسان بهذا الموضوع عن طريق البرهان، ولكنّه أحياناً تتكامل معرفته ويتوقد إيمانه فتصل هذه الحقيقة إلى درجة «الشهود» وهذه أيضاً من مراتب التوحيد.

والآن نتساءل: هل يجب على من يريد أن يصبح موحّداً من وجهة نظر الإسلام، ويعدّ من جملة المسلمين لينال السعادة في الآخرة، ويدخل الجنّة، هل يجب عليه أن يظفر بجميع هذه المراتب من التوحيد، أم تكفيه المرتبة الأولى منه، أم لذلك نصاب آخر يعتبر الحد الأدنى لقبوله ضمن المسلمين، ولفوزه بالسعادة الأبديّة في الآخرة؟

إذا كانت هذه الدرجة الأخيرة من التوحيد هي المطلوبة، ولا بدّ أن يصل إلى هذه المنزلة التي يشاهد فيها هذا الأمر بالعلم الحضوري، فلن يكون لدينا إلّا أفراد معدودون جدّاً على مرّ التأريخ قد ظفروا بهذه المنزلة، ولا بدّ عندئذ من إسقاط البقية من الحساب. من البديهي أنّ هذا لا يحكي الحقيقية.

ومن ناحية أخرى إذا كانت المرتبة الأولى من التوحيد كافية، أي يكفي الإنسان ليصبح موحّداً أن يعتقد بأنّ واجب الوجود واحد، أمّا الخالقية والربوبية والمعبودية فقد تكون للآخرين، فسيصبح من الموحّدين من يعتقد بأنّ الموجود الذي وجوده من ذاته هو الله، وأمّا العالم فهو من خلق آخرين، وصحيح أنّ هذا الاعتقاد متناقض، ولكنّ هذا شيء آخر، فكثير من العقائد يلزم منها التناقض ولكنّ الشخص

المعتقد غير ملتفت إلى كون هذين الاعتقادين غير منسجمين، ولهذا فهو يعتقد بهما معاً نتيجة لنقص معرفته ولعدم وضوح رؤيته.

وسيكون من الموحدين بطريق أولى من يعتقد بأنّه لا خالق للعالم سوى الله، ولكنّه بعد أن خلقه الله فقد ترك أمر تدبيره، الى بعض مخلوقاته، أو أن ذلك لا يحتاج إلى إذن، فعندما جاءت هذه الموجودات إلى هذا العالم تولّت أمر تدبيره بصورة ذاتية، وانتزعت ذلك من يد الله.

ومن الملاحظ أنّ عقائد الشرك على طول مسيرة التاريخ تتعلّق بهذا الموضوع وحتى المشركون في عصر صدر الإسلام الذين يقول القرآن بشأنهم:

﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[9].

﴿وَاقْتُلوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾[10]،

لأنّهم قد أخرجوا المسلمين من ديارهم، حتّى هؤلاء المشركين لم يكونوا يعتقدون أنّ للعالم أكثر من خالق، وإنّما هم يقولون: للعالم عدد من المديرين، وهم الملائكة الذين يعتبرونهم بنات الله، وتقدير عددهم يعتمد على مدى كرم هؤلاء، ولا يصنعون الأصنام ولا يعبدونها إلاّ من أجل أن تقربّهم إلى هذه الملائكة، لأنّ كلّ واحد منها تمثال لملك، ولمّا كانت بنات الله عزيزات لديه، فهو لا يردّ لهنّ رغبة، وإذا أردن منه شيئاً فإنّه لا يخيّب لهنّ أملاً، وعلى هذا فستصبح الملائكة شفيعاً لهم عند الله:

﴿ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[11]، و﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾

أي أنّ المشركين من العرب كانوا مؤمنين بوجود الله:

(٩) التوبة: ٢٨.

(١٠) البقرة: ١٩١.

(١١) الزمر: ٣.

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[١٢].

فكـان شركهم إذن في العبـادة والـربـوبية، وكذا حال المشركين في عصر يوسف(ع)، وهو لم يقل: أخالقون متعدّدون خير أم خالق واحد؟ بل قال(ع) حسب ما ينقل القرآن:

﴿أأرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أمِ اللهُ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[١٣].

ويظهر من هذا أنّهم كانوا مشركين في الربوبية.

أهؤلاء موحدون أم مشركون من وجهة نظر الإسلام؟

من يعتقد بأنّ الخالق واحد والأرباب متعدّدون، أصحاب الاختيار متعدّدون، للأرض ربّ، وللحيوانات ربّ، لليابسة ربّ، وللبحار ربّ، ولكنّ هذه جميعاً قد خلقها الله، أيكون هذا موحّداً أم مشركاً حسب المقاييس الإسلامية؟

لا شكّ أنّه مشرك، ولا يكفي التوحيد في الخالقية.

أمّا إذا اعتقد الإنسان بأنّ المدبّر التكويني للعالم واحد، فالله الخالق للعالم هو المـدبّر له تكوينياً، ولكّنه يعتقد إلى جانب ذلك بأنّ لبعض الأفراد الحقّ في وضع القوانين للناس، وتجب عليهم الطاعة لها، فهي مثل الطاعة لله، أحياناً ينزل الله قانوناً، ويضع بعض الأشخاص قانوناً مقابل قوانين الله، ويلزمون الناس بتنفيذه، ولا بدّ عندئذ من الطاعة لله ولهم فهما واجبتان. هذا هو الشرك في الربوبية التشريعية:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾[١٤].

لقد كان اليهود والنصارى معتقدين بأنّ مسؤولي الأديْرة والكنائس يتمتعون بحقّ التشريع وسنّ القوانين أو تغيير الأحكام الإلهية، والتصرّف فيها، ولا يزال هذا

(١٢) لقمان: ٢٥.

(١٣) يوسف: ٣٩.

(١٤) التوبة: ٣١.

الحقّ حتّى الآن ممنوحاً لهم، فللشورى المسيطرة على الكنيسة الكاثوليكية الحقّ في أن تحلّ شيئاً او تحرّمه، مثلاً كان الطلاق إلى ما قبل فترة غير طويلة محرّماً في المذهب الكاثوليكي، فإذا تزوّج رجل وامرأة فسيظلّان زوجين إلى الأبد ولا سبيل لهم إلى الطلاق، ولكنّ الطلاق أجيز أخيراً في بعض الموارد من قبل مجلس الكنيسة. وضع القانون تحت تصرّفهم، ما هو رأي الدين المسيحي، ما قاله مجلس الكنيسة هو الدين المسيحي؟

وهؤلاء أنفسهم تتغيّر غداً آراؤهم فيتغير معها الدين أيضاً، وهو نفسه ذلك الدين القديم ولكنّه يصبح بهذا الشكل في هذا الزمان.

إنّ هذه العقيدة شرك في الربوبية التشريعية، والظاهر أنّ القرآن ينظر إلى هذا الموضوع عندما ينعى على اليهود والنصارى اتخاذهم الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله، ولا ينصرف ظاهر الآية إلى أنّهم يعتقدون مثلاً بأنّ البابا هو الخالق للعالم، لأنّه لم يكن بين اليهود والمسيحيين مثل هذه العقيدة، بل ينصرف إلى حقّ التقنين الأصيل الذي كانوا يعتقدون به ويقولون إنّ طاعتهم واجبة، ويؤدّي بهم هذا إلى الاعتقاد بأنّ هناك من يستحقّ العبادة غير الله، وهو اعتراف بآلهة غير الله.

أما إذا رجعنا إلى القرآن الكريم، وتأمّلنا فيه، واستفتيناه عن النصاب اللازم ليصبح الإنسان موحّداً، فسيكون الجواب: أن الموحد من وجهة نظر القرآن هو كلّ من يعترف بأنّ واجب الوجود منحصر بالله، وهو تعالى وحده الخالق والرب التكويني والرب التشريعي والإله المعبود، ولمّا كان الاعتقاد بالالوهيّة واقعاً في الأخير لذا أصبح شعار الإسلام «لا إله إلاّ الله» أي إذا تمّ لنا الاعتقاد بالألوهية فمن المؤكّد أنّ ما قبله تامّ، وهو من باب «إذا حصلنا على المئة فالتسعون قطعاً في أيدينا».

إذن نصاب التوحيد في القرآن هو الاعتقاد بهذه الأمور مجتمعةً، ومنتهية بالتوحيد في الألوهية، فمن توفّرت فيه كان موحّداً ومسلّماً، وله السعادة في الآخرة، أمّا ما دون ذلك فهو ليس بمقبول، يبقى علينا أن نعرف حكم ما فوق ذلك، وللجواب نقول: إنّه ممتاز جدّاً، وعلى الإنسان أن يكدح ليصل إليه فترتفع درجة تكامله، وكلما

ارتقى الإنسان في سلّم التكامل ارتفعت درجة توحيده، ونحن نعلم أنّ درجة التوحيد هي معيار الفضيلة عند التقييم حسب المقاييس الإسلامية.

وههنا قد يطرح هذا السؤال:

درجات التوحيد السابقة للتوحيد في الأُلوهية، أيكون كلّ واحد منها بمفرده مؤمّناً لنا بعض السعادة، ومحقّقاً لنا بعض الكمال والفضيلة، أم أنّ مجموع هذه المفاهيم التوحيدية يشكّل تركيباً واحداً يؤثّر أثره إذا اجتمعت جميع أجزائه، وأمّا إذا فقُد جزء منها فكأنّ الأجزاء الأُخرى ايضاً غير موجودة؟

وبعبارة أوضح: إذا اعترف شخص بالتوحيد في الخالقية، ولكنّه أنكر التوحيد في الربوبية، ثمّ وجدنا شخصاً آخر ينكرهما معاً، أيحقّ لنا ان نقارن بينهما ونقول: إنّ كلّ واحد منهما في مرتبة من الكمال والفضيلة تختلف عن مرتبة الآخر، فلأحدهما مثلاً عشر درجات من الفضيلة، وللآخر عشرون، أم أنّ مجموع مراتب التوحيد إذا انضمّت إلى بعضها وحقّقت النصاب فعند ذلك تصبح منشأً للأثر، وأمّا إذا لم تصل إلى هذا الحدّ فليس لها أيّ أثر؟

قد يبدو أن هذه سلسلة مراتب، وكلّ واحد منها يحقّق أثره، فالمنكر لله حتّى بعنوان أنّه واجب الوجود يحتلّ منزلة دانية جداً، أمّا الذي يعترف به تعالى بعنوان أنّه واجب الوجود فهو قد ظفر بجانب من الحقيقة، وله شيء من الكمال، وهو أحسن حالاً من سابقه، وهكذا نتصاعد حتّى نصل إلى المعتقد بالتوحيد في الأُلوهية.

ولكن هل تؤيّد النصوص القرآنية هذا الجواب السطحيّ؟

كلّا، لا يستفاد من القرآن أنّ من نال بعض مراتب التوحيد فهو أحسن حالاً ممّن يفقدها جميعاً، فلعلّ موجوداً قد نال أربع مراتب من التوحيد دون المرحلة الخامسة، وهو أسوأ حالاً حتّى من المحروم من المرحلة الأوَلى للتوحيد، وقد ينتابنا العجب لأوّل وهلة من هذا الأمر، ولكنّ هذا العجب سرعان ما يتبدّد إذا استعرضنا ما يؤيّد هذه الدعوى من نصوص القرآن الكريم، وأوضح مصاديق هذا الموضوع في

القـرآن هو قصّة إبليس ، ونحن لا نبحث هنا هل أنّ إبليس موجود حقيقي أم هو أُسطورة؟ هل هو مستقلّ عن الإنسان أم هو بعد وجزء من الإنسان؟

بل نعتقد أنّ لإبليس وجوداً مستقلًا، وقد كان له وجود حقيقي وخارجي قبل أن يوجد الإنسان، ويتميّز بعمر طويل، ولا نريد أن نطيل البحث في هذه الأمور الخارجة عن صميم الموضوع لأنّ لها مجالاً خاصّاً بها، ولكنّه لم يكن بدّ من الإشارة إليها لوجود بعض الأقوال في هذا المضمار.

وعلى أيّ حال فقصّة إبليس التي تكرّر ذكرها في القرآن الكريم وأُوليت اهتماماً خاصّاً فيه، ليست اسطورة لا ثمرة فيها، وإنّما القرآن يهتمّ بها لأنها شيء مهمّ جدّاً، ولا بدّ أن نستفيد منها. لقد كان إبليس معتقداً بخالقية الله بدليل أنّ الله لمّا سأله بنصّ القرآن:

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ؟﴾[١٥].

أجاب إبليس:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[١٦].

ففي هذه المكالمة لا ينكر إبليس خالقية الله، وإنّما هو يعترف بأنّ الله موجود، وهو خالق العالم، ومن ضمنه الشيطان والإنسان.

وهل هو معتقد بربوبية الله؟

نعم، لأنّه يقول:

﴿قَالَ ربِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[١٧].

بل هو يعتقد أيضاً بالمَعاد، لأنّه عندما قال الله له:

﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فإنَّك رَجِيمٌ * وإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلى يَوْمِ الدِّينِ﴾[١٨].

فقد أجاب إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْني إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[١٩].

(١٥) و(١٦) ص: ٧٥ و٧٦.

(١٧) و(١٨) (١٩) الحجر: ٣٩ و٣٤ ـ ٣٦.

إذن كان إبليس معتقداً بخالقية الله، وربوبيته، ومعتقداً بيوم القيامة، ولو كان كل واحد من هذه المعتقدات كافياً لتحقيق درجة من الكمال والفضيلة لأصبح إبليس متمتّعاً بدرجات من الفضيلة والكمال، ويتحدّث الإمام عليّ(ع) عن إبليس قائلاً:

«وكان قد عبد الله ستّه آلاف سنة، لا يدرى أمن سنيّ الدنيا أم من سنيّ الآخرة»[٢٠].

ولنفرضها من سنيّ الدنيا، فعبادة إبليس لله قبل خلق آدم ستّة آلاف سنة ليس بالشيء القليل، إذن ماذا كان ينقصه؟ كان ينقصه هذا الأمر: وهو أنّ ما يقوله الله لا بدّ من قبوله، فالطاعة لله ترفض النقاش، لأنّه هو الله وجميع الوجود له فأوامره تنفّذ من دون سؤال، ولا معنى إطلاقاً لأن يقوم مخلوق بإثبات وجوده أمام الله، والإيمان بالربوبية التشريعية يفرض على الإنسان وكلّ مخاطب أن يستسلم للأوامر الإلهية من دون سؤال، ولا يحقّ لأيّ أحد أن يناقش الله ويقول له: أمرك هذا ـ والعياذ بالله ـ ليس في محلّه، لأنّه إذا كان لموجود ان يخضع لموجود آخر ويسجد له فالخاضع لا بدّ أن يكون أخفض منزلة، وأنا أفضل من آدم فلا بدّ أن يسجد هو لي، لا أن أسجد له، ومعنى هذا الكلام أنّك يا ربّ قد أصدرت أمراً في غير محلّه، وليس من حقّك أن تأمرني بالسجود لآدم، وأنا أطالبك بالدليل، فلأيّ سبب أنا أسجد له؟

لا يوجد في القرآن، ولا في أيّ كتاب سماوي، ولا في الروايات شيء يذكر بعنوان أنّه السبب في سقوط إبليس سوى هذا الذنب وجذوره النفسية، فمنشأ سقوطه هو تمرده على أمر الله، ومن الطبيعي أن يكون لهذا التمرّد جذور نفسية تعتبر المنشأ له وهي التكبّر والحسد لآدم، وانتهى به الأمر إلى هذا المصير:

﴿وإنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتي إِلى يَوْمِ الدّين﴾[٢١].

(٢٠) نهج البلاغة، صبحي الصالح، في الخطبة القاصعة: ٢٨٧.

(٢١) ص: ٧٨.

وفي يوم القيامة يتوعّده الله:

﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٢٢].

أمّا إذا قلنا: بأنّ من يظفر بمرتبة من مراتب التوحيد فهو أشرف ممّن يفتقدها، فإنّه يلزم منه أن يصبح إبليس أرفع بكثير ممّن لا يؤمن بالله أساساً، بينما الأمر ليس كذلك، فالشخص الذي لم يؤمن بالله وعاش في هذا العالم فترة قصيرة من الزمن، وقد لا يكون غارقاً خلالها في الأعمال السيئة الأخرى لا يصبح رئيس أهل جهنّم، ويتسلّم زمام الرئاسة فيها إبليس الذي عبد الله ستة آلاف سنة، واعتقد بعدد من مراتب التوحيد ومعه أتباعه، يجدون أمامهم أحطّ درجات جهنم، ولا نقصد أنّ هذه المنزلة مقصورة عليه، فلعلّ له شركاء من شياطين وأبالسة الإنس الذين لا يقلّون عن اولئك، ولكنّه على أيّ حال لم ينفع إبليس إيمانه بخالقية الله وربوبيته التكوينية، ولم ترفعه عبادته الطويلة الماضية، لماذا؟

لأنّ توحيده لم يصل إلى حدّ النصاب فهو كالمركّب الذي يفتقر إلى عنصر أصلي من عناصره المساهمة في تركيبه، وهو لا فائدة منه ما لم تتوفّر فيه كلّ أجزائه الأساسية، ولعلّ مركّباً يؤثر أثراً مضرّاً إذا فقد جزءاً منه، فهناك بعض الأدوية التي إذا لم تضف مادّة معينة إلى تركيبها فإنّها ليست غير مفيدة فحسب، وإنّما قد تكون ضارّة.

إذن هذه المجموعة من عقائد التوحيد التي تبدأ من التوحيد في الخالقية وتنتهي بالتوحيد في الألوهية، تشكّل مركّباً واحداً، يستطيع أن يؤثّر في سعادة الإنسان، حيث يؤدّي إلى دخوله في دار الرحمة الإلهية وتمتّعه بالجنّة. أما إذا فقد أيّ جزء من أجزائه فلن يكون له ذلك الأثر.

بعد أن عرفنا نصاب التوحيد الذي يضمن للإنسان الدخول ضمن المسلمين ويؤمّن له السعادة الأبدية، يلزمنا أن نعرف لماذا نهتمّ بهذه المسائل البعيدة عن

(٢٢) (ن . م): ٨٥.

الأذهان؟

نحن نهتم بهذه الأمور لأنّ من ينكرّ حكماً ضرورياً منصوصاً في القرآن فهو مرتّد أي أنّه خارج من الدين، ولعلّكم تذكرون أنّ الإمام الخميني قبل مدة من الزمن أعلن أنّ من يعتبر لائحة القصاص غير إنسانية فهو مرتدّ تحرم عليه زوجه، ودمه مهدور، وتنتقل أمواله إلى وارثه المسلم.

لماذا؟ هل أنكر وجود الله؟ هل أنكر رسالة النبي (ص)؟ هل كذّب بيوم القيامة؟

كلّا، لم يقدم على شيء من هذه، وإنّما كان معتقداً بها، وهو يصلّي ويصوم، ولكنّه قال فقط: (لائحة القصاص لا إنسانية) أوليس فيها إنصاف.

لماذا خرج من الدين؟

لماذا يلقى في جهنّم من كانت له تلك العقائد وقد أتعب نفسه في العبادة ستّة آلاف سنة؟ ولماذا يصبح أسوأ حالاً من منكر وجود اللهأساساً؟لأنّه لم يصل في توحيده إلى حدّ النصاب.

وكذا الحال بالنسبة لمنكر لائحة القصاص لأنّ معنى الاعتراض عليها هو أنّ جانباً من رسالة النبي(ص) غير مستقيم، ويعود هذا ـ والعياذ بالله ـ إمّا إلى سوء نقل حكم الله إلى الناس من قبل النبيّ(ص) وإمّا الى سوء بيانه أو وضعه من قبل الله تعالى، والأوّل إنكار للرسالة، والثاني إنكار للتوحيد، فمن يعتقد برسالة النبي(ص) ويعتقد أنّه:

﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[٢٣]، ثم يوجّه إشكالاً إلى كلام النبي(ص) فهو يوجّه إشكاله في الواقع إلى الله جلّ وعلا لأنّ النبي لا ينطق بشيء من نفسه، إذن يتجه الإشكال الى الله تعالى بأنّه: لماذا وضعت قانون القصاص؟

(٢٣) النجم: ٣ ـ ٤.

﴿فإنّهم لا يُكَذِّبُونَكَ وَلكِنَّ ٱلظَّالِمِينَ بآيَاتِ ٱللهِ يَجْحَدون﴾[٢٤].

وهل يختلف هذا عن إبليس في هذا المجال؟!

والحاصل أنّ التأكيد الشديد على قصّة إبليس ليس عبثاً، وإنّما هو من أجل أن نفهم أنّنا لا نصبح مسلمين إلّا إذا استسلمنا أمام أوامر الله. فإذا قلنا: نحن لا نقبل شيئاً إلّا إذا عرفنا دليله العقلي، وأما إذا لم نعرف ذلك فسيكون موقفنا إزاءه الإهمال لأنّنا تابعون للعقل، فهو موقف غير إسلامي، لأنّنا نسلّم بأنّ للأحكام الإسلامية دليلًا عقلياً فهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، ولكنّ هناك فرقاً كبيراً بين أن نقول: لا نقبل الحكم ما لم نفهم مصلحته، وأن نقول: لا وجود لحكم إسلامي من دون مصلحة، وإن كنت أنا لم أفهمها.

الإسلام يعني «الاستسلام» لكلّ ما يقوله الله. هو الله وكلّ ما لدينا فهو منه، فكيف تواجه الله بهذا القول: أنت واحد وأنا واحد، أنت تريد وأنا أريد؟!

أنت! من أنت؟ هل عندك شيء من ذات نفسك؟

وتقول: قال الله كذا في القرآن ووضع هذا القانون، ولكني أرى من الأفضل أن يكون بهذا الشكل!

عجيب ! هذا يعني أنّ لديك شعوراً ليس موجوداً عند الله، وهو جلّ شأنه لا يفهم كيف يجب أن يكون، وما دام شعورك هذا ليس من الله فقد أصبحت تحتل مكان الله في هذا الشعور، وأما إذا كان من الله فلله تعالى ما هو أرفع منه.إذا كنت تفهم شيئاً لا يفهمه الله سبحانه فقد غدوت أنت أولى بمقام الألوهية منه!!

أمّا إذا أردنا أن نبقى مسلمين فليس أمامنا سوى الانقياد والاستسلام لأوامر الله، وتنفيذها من دون مناقشة ومن دون إبداء الرأي الشخصي بأنّ هذا الحكم ـ مثلًا ـ إهانة لمكانة المرأة، أو ذاك الحكم غير إنساني، وأشياء من هذا القبيل. ولهذا

(٢٤) الانعام: ٣٣

السبب بالذات حكم الإمام الخميني بأنّ دماء هؤلاء مهدورة لأنّ المسألة تمسّ أساس الإسلام.

ومن الواضح أنّ هذا حكم فقهي له أدلّته الخاصّة به، ولكنّ تفسير هذا الحكم حسب الرؤية الإسلامية هو ما قدّمته قبل قليل، وهو أنّ هذا الإنكار لحكم ضروري من أحكام الإسلام يعود إلى إنكار الربوبية التشريعية لله سبحانه، فيكون هذا الشخص مثل إبليس، حتّى إذا عبد الله ألف سنة وجاهد في سبيل الله ألف عام، ولكنّه يرفض حكماً إسلامياً منصوصاً في القرآن فإنّ دمه مهدور، وزوجه عليه محرّمة، وأمواله تنتقل إلى وارثه المسلم.

إذن لا ينسجم مع الإسلام الاعتراض والإشكال، والتحرّر والديمقراطية ـ حسنة كانت أم سيئة ـ ليست من الإسلام في شيء، لأنّ الإسلام هو التسليم، وإذا كان التمرّد وإثبات الشخصية حسناً في أي مكان، فإنّ المطلوب أمام الله هو إظهار العجز والتذلل والعبودية، وليس للإنسان أن يتفاخر أمام الله قائلًا «أنا كذا!».

بعض الناس تصوّر أنّ الإسلام لا يريد من الإنسان حتى أن يتذلّل أمام الله، ولكن هؤلاء لم يفهموا الإسلام، فالإنسان أمام الله يتميّز بأرفع مراتب الذلّة، ولا بدّ له من إظهارها إزاء خالقه، وكمال الإنسان في أن يكون ذليلًا أمام بارئه، أيحقّ لنا أن نتعالى بأنفسنا في مقابل الله تعالى؟ وما هو معنى العبادة؟ أليست العبادة إظهاراً للتذّلل؟ وهل يوجد لدينا إسلام بلا عبادة؟ وحينئذ كيف نسمح لأنفسنا أن نقول: إنّ الإسلام لم يشأ للإنسان التذلّل حتّى أمام الله، إذن ماذا يريد الإسلام؟ ليس الإسلام إلّا هذا، إنّه الاستسلام والانقياد، وإذا أردنا أن نعرفه جيّداً فلننصت إلى ابن الإسلام:

«كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً».

«كفي بي فخراً أن تكون لي ربّاً».

الإسلام يقول: ضع جبهتك في مقابل الله على التراب، مرّغ وجهك في التراب، وحسب نصّ القرآن:

﴿وَيَخِرُّونَ لِلأَذقانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً﴾[٢٥]

إذا كان الإسلام لا يريد من الإنسان التذلّل أمام الله، فلأيّ شيء كان بكاء رسول الله(ص) وعليّ (ع) وتذلّلهما؟!!

وعلى أيّ حال فإنّه يستفاد من القرآن الكريم أنّ الحدّ الأدنى الذي يقبله من الإنسان من الناحية العقائدية هو اعتناقنا للتوحيد بهذه المفاهيم وهذه المظاهر، وأيّ تقصير في أيّ واحد من هذه فإنّه يوجب سقوط الإنسان من أدنى مراتب الإسلام، ولا يعترف الإسلام للأنسان بأيّ تكامل أو فضيلة أو نضج ما لم يتوفّر فيه هذا الحدّ الأدنى. أما الدرجات الرفيعة للتكامل الإنساني فهي تأتي بعد هذه الدرجة. فالأساس هو التوحيد، والفضائل الأخرى تعتبر عوامل مساعدة لرقيّ الإنسان وصعوده، والشيء الأصيل في هذا الشأن هو علاقة القلب بالله التي تتجلى في هذه العقائد.

ونستطيع أن نلخّص ما مرّ في: أنّ التوحيد في الإسلام يعني إظهار الوحدانية لله، وهو يتمثّل في شؤون متعدّدة:

١ـ في وجوب الوجود: أي أنّ واجب الوجود منحصر بالله.

٢ـ في الخالقية.

٣ـ في الربوبية التكوينية: أي إدارة العالم.

٤ـ في الربوبية التشريعية: أي أنّ التقنين والأمر والنهي ووجوب الطاعة بلا مناقشة يقتصر على الله.

٥ـ في المعبودية والأُلوهية: أي لا يوجد أهل للعبادة سوى الله.

فالذي تتمثّل فيه هذه الأمور يصبح مصداقاً للمعترف بـ «لا إله إلّا الله»، وهي أوّل رتبة من مراتب الإسلام، وبدونها لا ينطبق عليه الإسلام، وتوجد بعد هذه المنزلة مراحل أرفع للتوحيد يستطيع الإنسان أن يظفر بها خلال مسيره التكاملي في العلم

(٢٥) الإسراء: ١٠٩.

والعمل، منها التوحيد في الاستعانة والتوكّل، التوحيد في الخوف والرجاء، التوحيد في المحبة، حتى يصل إلى أرفع منازل التوحيد التي هي «التوحيد في الوجود المستقل» أي أنّ الوجود المستقلّ مختصّ به تعالى، وجميع شؤون الوجود منه، على أن يدرك هذا شهوداً وبالعلم الحضوري، ولا يكفي اكتسابه عن طريق المفاهيم الذهنية الحاصلة عن طريق البرهان العقلي والفلسفي، ومن يصل إلى هذه المنزلة فسيصبح موحّداً كاملاً، إنّ مثل هذا الشخص لا تكون له علاقة مستقلّة بغير الله، ولنستمع إلى الإمام الحسين(ع) كيف يناجي ربّه في دعاء يوم عرفة:

«أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتّى عرفوك ووحّدوك، وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتّى لم يحبّوا سواك».

هذا هو الإنسان المثالي الذي يربّيه الإسلام والقرآن، فيتغلغل النور الإلهي إلى أعماق قلبه، فيرى وحدانية الله، ويجتثّ كلّ تعلّق لقلبه بغير الله، ويحبّ الله أصالة ويعشقه ويحبّ كلّ ما ينتسب إليه من ناحية أنّه منتسب إليه. نسأل الله تعالى ببركة أوليائه أن يمنحنا نفحة من هذه الحقائق الرفيعة إنّه سميع مجيب.

ويواجهنا عندئذ هذا السؤال:

ما هو المقصود من توحيد الله في وجوب الوجود والخالقية والربوبية؟ هل المقصود إنكار أي تأثير لكلّ موجود سوى الله في إيجاد وتدبير العالم؟ وإذا قلنا بتأثير لموجود ما فهل نصبح مشركين؟ أم أنّ المقصود من التوحيد شيء آخر؟

عندما نرجع إلى القرآن نستفتيه نجد أنّه ينسب حتّى الخلق والتدبير وإحياء الموتى لغير الله ولكنّها جميعاً متوقّفة على إذنه تعالى، وسوف نوضّح هذا بشكل أكبر فيما بعد، ونذكر هنا نموذجاً لهذا، وهي الآيات الواردة بحقّ عيسى(ع) وقد نسبت إليه بعض هذه الأمور، يقول الله تعالى:

﴿وإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ بإذْني، فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْني،

وَتُبْرِىءُ ٱلأَكْمَهَ وَٱلأَبْرَصَ بإذْني، وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتى بإذْني﴾[٢٦].

فالخطاب في هذه الآية الكريمة لعيسى(ع) بأنّك تخلق الطير وتحييه، وتشفي عمى من وُلِد أعمى، وترفع المرض من الأبرص (كان مرض البرص مستعصياً على العلاج في تلك الأزمنة ولست أدري اليوم موقف الطبّ منه)، والأهمّ من ذلك كلّه أنّك تحيي المـوتى وتخـرجهم من قبـورهم. هذه معجزات عرضها عيسى(ع) على الناس لإثبات نبوّته، وقد كانت لكلّ نبيّ معجزات، ومعجزات عيسى(ع) هي هذه، وقد جاءت أيضاً في هذه الآية:

﴿وَرَسُولاً إلى بَني إسْرَائيلَ أَنّي قَدْ جِئْتُكُمْ بآيَةٍ مِنْ رَبّكُمْ أَنّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطّيْرِ فَأَنْفُخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بإذْنِ ٱللهِ وأُبْرِىءُ ٱلأَكْمَهَ وٱلأَبْرَصَ وأُحْيِ ٱلْمَوْتى بإذْنِ ٱللهِ...﴾[٢٧].

وهنـاك فئـة من النـاس تنكر وجود المعجزات، وتحاول تأويل هذه الآيات وتفسيرها حسب القوانين الطبيعية، فيقولون بالنسبة لشفاء المرضى مثلاً: إنّه كان لوناً من النبوغ في الطبابة، أي أنّ عيسى(ع) كان طبيباً حاذقاً يسهل عليه علاج المرضى، ولكن أهل ذلك الزمان كانوا يعتبرون هذا لوناًمن الإعجاز، وفي الواقع فإنّه لم يقم بعمل مخالف للقوانين الطبيعية، وعندما يصلون إلى هذه الفقرة من الآية الكريمة: ﴿وإذ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتى﴾ فإنّهم يفسّرونها بأن عيسى(ع) كان ينبش القبور ويخرج الموتى من قبورهم!!

إنّه حقّاً لأمر مضحك جدّاً لا يتفوّه به إلاّ من ابتلي بمرض قلبي[٢٨]، هل هذا كلام معقول، وهو أن يمنّ الله على عيسى(ع) بأنّك تنبش القبور وتخرج الموتى منها؟!

أيعتبر هذا فنّاً؟

(٢٦) المائدة: ١١٠.

(٢٧) آل عمران: ٤٩.

(٢٨) من الواضح أنّنا لا نقصد: القلب هنا ذلك العضو المادي المغروس في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، بل نقصد الكيان الروحي، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿في قلوبهم مرض﴾.

وعـلاوة على هذا فبم يفسّـرون الآية الأُخـرى القائلة عن لسان عيسى: «وأحيي الموتى»؟

إن هذا لون من الأمراض التي أصابت بعض منتحلي الإسلام والمنتسبين إليه، بعنوان التمسك بالعلم أو التبعية للغرب، أو أيّ شيء تسمّونه. وهو في الحقيقة ناتج عن ضعف الإيمان حيث يتصورون أنّ جميع قوانين العالم منحصرة في القوانين الطبيعية ولا وجود لشيء فيما وراء الطبيعة وحاكم عليها، وبناءً على هذا فكلّ مايقع في هذا العالم لا بدّ أن يكون من خلال القوانين الطبيعية، وينفون وقوع المعجزات والكرامات ، وعنـدما يحاولون الجمع بين عقائدهم الفاسدة والآيات التي قبلوها وآمنوا بها في الـظاهر فإنّهم يتورّطون في هذه الأقوال المتناقضة، وإذا ضاق بهم المجال انطلقت ألسنتهم بهذا العبث من الكلام الطفولي.

وعلى أيّ حال فالقرآن يصرح بأنّ عيسى(ع) يخلق: ﴿ وإذْ تَخْلُقُ مِنَ الطّينِ كَهيْئَةِ الطيْرِ﴾، وهو يحيي الموتى ويشفي المرضى مع أنّه كان عبداً من عباد الله، وهذا الأمر هو الذي دفع بعض أصدقائه وأتباعه للغلو فيه واعتباره ابن الله، بل قالوا عنه: إنّه هو الله بنفسه، والقرآن الكريم يقاوم ـ من ناحية ـ هذه العقائد مقاومة شديدة: ﴿فإلَهُكُمْ إلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٢٩].

﴿وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ اِنْتَهوُا خَيْراً لَكُمْ إنَّما ٱللهُ إلَهٌ واحِدٌ سُبْحَانَه أنْ يَكُونَ لَه وَلَدٌ﴾[٣٠].

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قَالُوا إِنَّ ٱللهَ هُوَ ٱلمَسيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[٣١].

ومن ناحية أُخـرى فهـو يثبت ويؤكّـد أن عيسى(ع) كان يؤدي مثل هذه الأعمال، ولكنّكم تلاحظون أنّه يضيف إلى الجملة كلمة «بإذني»، ويكرّر هذه الكلمة

(٢٩) الحج: ٣٤.
(٣٠) النساء: ١٧١.
(٣١) المائدة: ٧٢.

مع كلّ جملة، ولا يكتفي بإضافتها في آخر الآية، وهذا يعني أنّ الاعتقاد بصدور مثل هذه الأمور من الإنسان أو من أيّ مخلوق آخر لا يؤدّي إلى الشرك ما لم يعتقد بأنّ المخلوق يقوم بهذه الأعمال «مستقلّاً» غير محتاج فيها إلى إذن أحد، وأمّا إذا اعتقد بأنّ الله سبحانه يمنح المخلوق مثل هذه القدرة بحيث يستطيع التصرّف في العالم الطبيعي، ويوجد بعض الظواهر عن غير طريق القوانين الطبيعية، فإنّ هذا الاعتقاد ليس غير شرك فحسب وإنّما هو عين التوحيد، وحتّى أنّ إنكاره يصبح إنكاراً للقرآن ولرسالة النبي(ص) وللتوحيد بمعناه الكامل.

إذن لا بدّ لنا أن نعتقد أنّ مثل هذه الأمور تصدر من غير الله، ولكن بإذن الله، أمّا ما هي حقيقة هذا الإذن؟ فسوف يأتي توضيحه ـ إن شاء الله ـ في البحوث القادمة، وهذا هو ما نسميه في عرفنا ب«الولاية التكوينية»ونواجه هذا السؤال:

هل للنبي الكريم(ص) والأئمّة الطاهرين(ع) ولاية تكوينية أم لا؟

وظنّ بعض الإخـوة من أهل السنة أنّ مثل هذا الاعتقاد شرك بالله، فإذا اعتقد شخص بأنّ للنبي(ص) ولاية تكوينية، أي أنّه هو يستطيع إحياء الموتى أو شفاء المرضى فهو قد أشرك، لأنّ هذه الأمور من شأن الله فقط. وتعدّ هذه الفئة سائر الطوائف الإسلامية التي تشكّل أكثر من ٩٥٪ من المسلمين ـ تعدّها مشركة، ومن جملتهـا الشيعـة الـذين يعتقـدون بالـولاية الـتكوينيّة للنبي الأكرم(ص) والأئمة الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وتعود هذه الاتّهامات في الواقع إلى الجهل (هذا إذا لم تكن مغرضة وذات دوافع سياسية)، فمن يقرأ القرآن ويفهم هذه الآيات كيف يسمح لنفسه أن يعدّ هذه العقائد من الشرك؟

إنّ القرآن نفسه يقـول: كان عيسى(ع) يخلق ويحيي الموتى ويشفي المرضى، فكيف يصبح هذا القول شركاً؟!

وأحياناً يضمّون إلى أقوالهم شيئاً طفولياً آخر، فيقولون: في المجالات التي

يذكرها القرآن ليست شركاً، وأما إذا نسبناها إلى شخص آخر لم ينصّ عليه القرآن فهنا يتحقق الشرك.

ومن الواضح ضحالة هذا القول، فأيّ شيء إذا كان شركاً فهو شرك حتّى إذا لم يذكره القرآن نفسه. لو فرضنا أنّ القرآن قال يوجد إلهان أو أنّ هناك خالقين للعالـم أيصبح هذا توحيداً؟!

وهل حقيقة التوحيد يمكن تغييرها بالقول والكلام؟

الأمر الذي هو شرك يبقى شركاً سواء أذكر ذلك القرآن أم لم يذكره، والشيء الذي هو توحيد يظلّ توحيداً، تعرّض له القرآن أم لم يتعرّض له.

كيف يصحّ لنا أن نتصوّر أنّه ما دام القرآن يقول لعيسى(ع) أنت تخلق وتحيي المـوتى وتشفي المرضى فهذا «توحيد»، لكنّه في الوقت الذي لم يقل فيه ذلك فهو «شرك» ثمّ تحوّل إلى التوحيد بعد القول بأنّ عيسى(ع) يفعل هذا؟!

ومن الغـريب أن تشيع هذه الرؤية الساذجة بين كثير من المسلمين نتيجة لعـوامـل اقتصادية وسياسية، أي أنّ المدارس الوهابية تفرض على المستضعفين في الـدول الفقيرة بقوّة المال، وتمارس هذا العمل اليوم بعض الدول العربية في الهند والباكستان فتفرض هذه الأفكار والتصورات بين أهلها البائسين بوساطة المال.

ونظير هذا يقال بالنسبة للربوبية التشريعية، يعني عندما نقول لا يحقّ لأحد سوى الله تعالى وضع القوانين وإصدار الأوامر والطاعة من دون سؤال، فليس معنى هذا أنّنا لا يجوز لنا أن نطيع أي أحد آخر بأيّ شكل من الأشكال، أو لا يحقّ لأيّ أحد إصدار الأوامر، كلّا، ليس هذا معناه، بل المقصود هنا أيضاً أن أي شخص لا يحقّ له أن يصدر الأوامر «مستقلًا» من ذات نفسه، إلّا إذا كان الله تعالى قد منحه هذا الحقّ، وتعود الطاعة لهذا الشخص في الواقع إلى طاعة الله، وجاء في القرآن الكريم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللهِ﴾[٣٢].

(٣٢) النساء: ٦٤.

إذن فالطاعة التي تكون بإذن الله لا تتنافى مع التوحيد، بل هي من شؤون التوحيد. أمّا ما يتنافى مع الربوبية التشريعية فهو الاعتقاد بأنّ لأحدٍ غير الله وفي عرضه حق التقنين، بحيث يضع القوانين من دون اعتماد عليه تعالى، وتكون طاعته واجبة مثل طاعة الله. هذا شرك لا شكّ فيه. أما إذا قال أحد بأنّ الله سبحانه قد عيّن أشخاصاً لهم الحقّ في التدّخّل في شؤون الناس، يسوسون أمورهم، يأمرون وينهون، وتجب على الناس الطاعة لهم، فهو ليس بشرك إطلاقاً، وجاء تصريح في هذه الآية:

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾[٣٣].

مع أنّ التدبير مقصور على الله تعالى حسب هذه الآية الكريمة:

﴿ألا لَهُ ٱلخَلْق وَٱلأمْر﴾[٣٤].

أي أنّ الخلق والتدبير مختصّان بالله، ويقول تعالى في آية أخرى:

﴿يُدَبِّر ٱلأمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى ٱلأرْض﴾[٣٥].

فالقرآن إذن يعتبر تدبير شؤون العالم مختصاً بالله سبحانه، ولكنّه في نفس الوقت يقول: ﴿فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً﴾ أيّاً كانت هذه المدبرات[٣٦]، فإنّ هناك أفراداً يدبّرون بإذن الله، ويعترف القرآن بصحةّ هذا الأمر.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱلله وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ﴾[٣٧].

فهو يأمر بطاعة الرسول، ولا يكتفي بهذا الحدّ بل يوجب طاعة خلفاء الرسول من المعصومين:

﴿أَطِيعُوا ٱلله وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وأُولي ٱلأمْرِ مِنْكُمْ﴾

(٣٣) النازعات: ٥.

(٣٤) الاعراف: ٥٤.

(٣٥) السجدة: ٥.

(٣٦) يعتقد أكثر المفسّرين أنّها من الملائكة.

(٣٧) النساء: ٥٩

حسب ما نقـل من تفسير عن الرسول الأكرم(ص) أنّ «أُولي الأمر» هم المعصومون الإثنا عشر(ع)، ومن الطبيعي أن تكون طاعة الرسول وأُولي الأمر شاملة للمنصوبين من قبل النبي أو الإمام بصورة خاصّة أو بشكل عام.

عندما كان النبي(ص) يبعث والياً إلى منطقة معينة فإنّه يجب على الناس طاعة هذا الوالي، لأنها في الحقيقة طاعة للنبي(ص). وكذا الطاعة للولي الفقيه المنصوب من قبل الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه) لتسيير شؤون الناس في عصر الغيبة، وهذه في الواقع طاعة لإمام العصر التي هي طاعة لله :«فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله».

إذن الاعتقاد بالولاية التشريعية للنبي(ص) والإمام(ع) ومن ينصبه هذان، ومن جملتهم الفقهاء الكبار في عصر غيبة الإمام المهدي(عج) ليس فقط لا يتنافى مع التوحيد، بل هو من شؤون التوحيد، وهذا يعني أنّ الطاعة لله تشمل الطاعة لرسول الله(ص) لأنّه تعالى هو الذي أمر بطاعة الرسول، وهكذا... حتّى نصل إلى الفقهاء.

ونحن إنّـما تعـرّضنـا لهذه المسـألة بعد موضوع التوحيد لكي نرفع بعض الشبهات التي تشيع على ألسنة الجهلاء أو المغرضين في هذا المضمار.

ومثل هذا يقال في موضوع الشفاعة، وقد أشرنا من قبل إلى أنّ مشركي مكة كانوا يعتقدون بأنّ الملائكة بنات الله والعياذ بالله، والله لا يرّد لهنّ رغبة، فكلّما أردن شيئاً فرضنه على الله ولو كان مخالفاً لإرادة الله، ويقولون: نحن نعبد هذه الملائكة، لكن لّما كنّا لا نراها فنحن نصنع لها تماثيل، وهم يصنعون الأصنام ويعبدونها من أجل أن تلتفت أرواح هذه الأصنام التي هي بنات الله، وتعطف على هؤلاء «العباد» وتشفع لهم عند الله ليرحمهم، وعندما يُسألون: لماذا تعبدون هذه الأصنام؟ يجيبون:

﴿مَا نَعْبُدُهُم إلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلى ٱللهِ زُلْفَى﴾[٣٨].

(٣٨) الزمر: ٣.

وأحياناً يقولون:

﴿هَؤلاَء شُفَعَاؤنا عِنْدَ ٱللّه﴾[٣٩].

وقد أدّى الأمر بالوهابيين ومن جرى على مسلكهم ليقولوا إنّ من يعتقد بالشفاعة فهو مشرك.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ زعيم الوهابيين يعترف بشفاعة الرسول الكريم(ص) في يوم القيامة،ولكنّه يعتبر أنّ من الشرك الاعتقاد بشفاعة الآخرين ومن جملتهم ائمّة الشيعة سلام الله عليهم ولا سيّما إذا اتسعت لتشمل الأمور الدنيوية.

وهناك بعض آخر أراد أن يكون «ملكياً أكثر من الملك» فأنكر الشفاعة مطلقاً، وقال عنها إنّها مرفوضة، ومعنى الشفاعة: هو القيادة والدلالة على الطريق والتعليم وليس شيئاً أكثر من ذلك. هؤلاء سبقوا الوهابيين وتقدّموا عليهم! ويقولون: إنّ الاعتقاد بالشفاعة شرك، وهو نفس ما كان يعتقده المشركون بالنسبة للأصنام.

وجوابنا على هذا يتلخّص في أنّ القرآن يصرّح بوجود الشفاعة للملائكة والأنبياء وأولياء الله، ولكنّها شفاعة مقيّدة بإذن الله من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّها لا تشمل إلاّ أشخاصاً يتمتّعون بميزات خاصّة، وليست هي بلا ضابطة، ولا هي من قبيل تلاعب الوساطات في حياتنا الاجتماعية، وإنّما للشفاعة قانون إلهي خاصّ سوف يشرح في موقعه بإذن الله. يقول الله تعالى:

﴿مَنْ ذَا الَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاَّ بإذْنِه﴾[٤٠]

إذن أي شفاعة يحاربها القرآن الكريم؟

هل أنّها الشفاعة المستقلّة التي يعتقد بها المشركون؟ وهي أن يفرض أحد إرادته على الله ويقول له: أنت تريد أن تدخل هذا جهنم، ولكني أريد أن يذهب إلى الجنّة لقربه منّي وعلاقته بي، ولمّا كانت لله علاقة خاصّة بهذا الوسيط فهو لا يردّ له

(٣٩) يونس ١٨

(٤٠) البقرة: ٢٥٥.

هذا الطلب ويدخل هذا الشخص الجنّة.

لا شكّ أنّ هذا شرك لأنّها شفاعة مستقلّة.

امّا إذا كان الله قد وضع قانوناً وعيّن أشخاصاً ليتوسّطوا لأشخاص معيّنين في موارد خاصّة من أجل أن يستفيدوا من رحمة الله مع أنّهم غير مستحقّين لها ابتداءً فهذا هو مورد تأييد القرآن، لأنّ رحمة الله تفضّل منه وهو تعالى يستطيع أن يرحم بعض عباده أو جميعهم بما يفوق استحقاقهم، ولكنّه تعالى جعل لهذه الرحمة قناة تمرّ من خلالها، ولها ضوابط. فهناك أشخاص ينالون جزاءهم عن طريق الأعمال التي يؤدّونها بصورة مباشرة، هؤلاء لهم حساب على حدة، ولكنه يوجد لدينا أشخاص يستحقّون ـ بوساطة بعض الأعمال ـ نيل رحمة الله بشكل غير مباشر (أكثر مما يستفيدونه بصورة مباشرة).

وللتشبيه نضرب مثلاً: يوجد أفراد لا يأكلون إلّا خبز أنفسهم، وهناك أشخاص مؤهّلون ليكونوا ضيوفاً ايضاً، ولكنّهم لا بدّ أن يكسبوا مؤهّلات الضيافة، فلا يقبل أي شخص ضيفاً هكذا اعتباطاً ومن دون علّة، وكذا حلول الإنسان ضيفاً يوم القيامة عند الرسول الأكرم(ص) والأئمّه الطاهرين(ع) وأولياء الله المقرّبين، فهو أمر لا شكّ فيه، ولكنّ هذه الضيافة لا ينالها كلّ أحد، يقول القرآن الكريم:

﴿لا يَشْفَعُونَ إلاّ لِمَن ارْتَضَى﴾[٤١].

أي لا تشفع الملائكة إلّا لمن يرتضيه الله، وهذا يعني أن تتوفّر في ذلك الشخص الشروط التي يريدها الله ثمّ يظفر بالشفاعة. ونظير هذا كثير في القرآن حيث تكون الشفاعة منوطة بإذن الله من جهة، ومحدودة بالذين يرضاهم الله من جهة أُخرى.

وبهذا نعرف أنّ الشفاعة أيضاً لا تتنافى مع التوحيد، بل هي من شؤونه ونتائجه.

(٤١) الأنبياء: ٢٨.

والسبب الذي دعاني لأؤكّد على هذه الملاحظات هو ما يثار حولها ـ في العقود الأخـيرة من عصرنا ـ من شبهات ودعايات، ومن البديهي أن يكون لهذا النشاط الدعائي عوامل كامنة وراءه منها ما بقي خافياً علينا ومنها ما استطعنا اكتشافه، فمن العـوامـل التي افتضح أمرها أخيراً هو ما تنفقه المملكة العربية السعودية بسخاء لإشاعة مثل هذه الأمور، ولعلّ بعضها ناشىء من جهل وحماقة الناشرين لهذه الأفكار.

وهم يصرّون على أنّ من الشرك الاعتقاد بأنّ النبي(ص) والإمام(ع) يشفي المرضى أو يحيى الموتى أو يشفع، وهم في الواقع يخطّطون لكي يفصلوا الناس عن عقيدتهم في الأمور المعنوية والغيبية، وبالتالي تنقطع عنهم الإمدادات الغيبية. ولكن من حسن الحظ أن تقوم الثورة الإسلامية في إيران بتجسيم هذه الأُمور بحيث أغنتنا عن الجلوس في قاعات الدرس لكي نبحث عن الآيات والروايات التي تثبت هذا الموضوع.

إن أُمّتنا ومقاتلينا يشاهدون هذه الأُمور بأمّ أعينهم في ساحات القتال، وهي تتكرّر بكثرة تدعو كلّ من تطأ قدماه جبهات القتال إلى الأطمئنان بوقوع مثل هذه الحوادث ووجود هذه الحقائق وراء ستار الطبيعة، فهناك إمدادات غيبية وأيد تعمل فوق العـوامـل الطبيعية في العالم، وهذه الأدعية والتوسّلات والبكاء مؤثّرة بشكل عجيب في جذب الرحمة والإمدادات الغيبية. والحمد لله فمن إنجازات هذه الثورة الإسـلامية أن تشيع هذه العقيدة في نفوس شبابنا بعد انتصارها، ولاسيما بعد شنّ الحرب المفروضة علينا من قبل الاستعمار.

الاستدلال العقلي على التوحيد

هل القرآن يستدلّ على التوحيد الذي مرّ علينا حدّ نصابه أم أنّه يكل أمر الاستدلال الى عقول الناس أنفسهم؟

وجوابنا على هذا السؤال يتلخّص في أنّ القرآن قد ذكر أدّلة على التوحيد وتتميّز هذه الأدلّة بأُسلوب منطقي يعتمد على الطريقة القياسية.

منها ما جاء في هذه الآية:

﴿لوكان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾[1].

«فيهما» إشارة إلى السماء والأرض. ومن الواضح كون هذا لوناً من ألوان الاستدلال، ومعناه: أنتم تشاهدون أنّ السماء والأرض لم تفسدا، إذن لا وجود لآلهة سوى الله، ويسمّى هذا في العرف المنطقي بالقياس الاستثنائي، فالقياس في علم المنطق على قسمين: استثنائي واقتراني، في القياس الاستثنائي تبين أولاً الملازمة بين شيئين ثمّ يتم إثبات أحدهما، وله أشكال معينة تذكر في الكتب المنطقية، مثلاً يقال:

(١) الانبياء: ٢٢.

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ولكنّ النهار موجود.

إذن الشمس طالعة.

أو يقولون:

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ولكنّ النهار غير موجود.

إذن الشمس ليست طالعة.

وكذا بالنسبة للآية المذكورة، فهي تبين ملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماء والأرض،مثل الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار، ثمّ لا يذكر شيء بعد ذلك عن مصير السماء والأرض، وعن وجود آلهة متعدّدين، ويسمّى هذا في المنطق بأنّ جانباً من القياس مضمر أو مطويّ. ونحن نعلم أنّ الاستدلال يتكوّن من مقدّمتين، ولكنّه أحياناً عندما تذكر إحدى المقدّمتين فإن الأُخرى تأتي إلى ذهن المخاطب دون حاجة إلى بيان، لهذا فهم يهملون ذكرها، ويقال تلك المقدّمة مطوّية أو مضمرة، وفي موضوع حديثنا كان لا بدّ أن نقول:

ولكنّهما لم تفسدا.

إذن ليس فيهما من إله إلاّ الله.

ولمّا كانت هذه من الأمور الواضحة، حيث يشاهد كلّ واحد منا أنّ السماء والأرض باقيتان في مكانهما ولا حاجة لذكر هذا، ثمّ تؤخذ النتيجة المذكورة من قبل بصورة مدّعى.إذن يصبح هذا استدلالاً منطقياً تامّاً ومبتنياً على أُسس الاسلوب القياسي في المنطق.

والشيء المهمّ في هذا المجال هو توضيح الملازمة، فما هو المقصود من قولنا: لو كانت هناك عدّة آلهة لفسدت السماء والأرض؟ ما هي الملازمة بينهما؟ وإلى أيّ شيء يهدف القائل من ذكر هذه الملازمة؟

روح الحديث هنا، وإلاّ فإنّه من الواضح جدّاً أن العالم لم يفسد، وإذا ثبتت

هذه الملازمة فنتيجتها أنّ العالم ليس له إلاّ إله واحد، فالكلام كلّه في أنّ هذه الملازمة على أي أساس قائمة؟ وكيف يفسد العالم إذا كان لدينا عدّة آلهة؟

للمفسرين بيانات مختلفة في توضيح هذه الملازمة، ويمكن القول بأنّ هذه البيانات تنقسم في مستوياتها إلى ثلاث درجات: أحدها ساذج وعامّي، والآخران فنّيان دقيقان.

أمّا الساذج فيمكن توضيحه بهذا الشكل:

نحن محتاجون إلى نظام واحد في إدارة أيّ جهاز أو مجتمع أو فئة أو هيئة وإلاّ فإنّ ذلك الجهاز يتبعثر، وحتّى في العائلة الواحدة. إذا حاول شخصان الحكم فيها، مستقّلين كلّ واحد منهما على حدة، فإن وحدة تلك العائلة سوف تتبدّد، وإذا أراد «مختاران» تسيير أُمور قرية واحدة فإنّ أوضاع تلك القرية سوف تتدهور.

لذا كانت هذه الأمور البسيطة بهذه الصورة، فكيف يمكن أن يكون لهذا العالم العظيم عدّة آلهة تحكمه وتسير أُموره؟

هذا البيان لا يتمتّع بدقّة منطقية، ويمكن أن يناقش فيه من الناحية الفنية، ولكنّ البيانين الآخرين فنيان ومبنيان على أُسس فلسفية دقيقة:

أحدهما يتبنّاه بعض المفسّرين ذوي الأذواق الفلسفية الذين ألّفوا برهان التمانع، الذي يقام على التوحيد في كتبهم الفلسفية، وحاولوا أن يطبقوا هذه الآية على برهان التمانع، ولمّا كان هذا البرهان مبنيّاً على ذكر مقدّمات تحتوي بعض الأسس الفلسفية، وذكرها جميعاً يؤدّي إلى التطويل، لذلك أعرضت عن تفصيلها[٢].

والنتيجة التي تؤخذ من برهان التمانع بشكل مختصر هي أنّ علتّين لا يمكن أن تؤثّرا بصورة مستقلّة في وجود معلول ما، وإذا كانتا مشتركتين بحيث إنّ كلاًّ منهما يوجد

(٢)من يحبّ التفصيل فليرجع إلى الجزء الخامس من كتاب «أسس الفلسفة والمذهب، فصل التوحيد، تعليقة الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري.

سهماً من ذلك المعلول فإنّ ذلك المعلول ـ في الواقع ـ مركّب من جزأين أحدهما توجده إحدى العلّتين، والثاني توجده العلّة الأُخرى. وهناك مقدّمات أُخرى لا يسعنا ذكرها في هذا المجال، ونتيجتها أنّ العالم لا يمكن أن يكون له إلهان.

ويوجد في هذا البرهان تال فاسد، وقلنا في المثال المشهور:

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

وأحياناً نقول:

ولكنّ الشمس ليست طالعة.

إذن النهار ليس موجوداً

وأحياناً اخرى نقول:

ولكن النهار ليس موجوداً.

إذن الشمس ليست طالعة.

في هذا الشقّ الثاني يقال التالي فاسد، أي انّ القضية الأُولى مركّبه من جزأين: أحدهما يسمى ب«المقدّم»، والثاني ب«التالي»، المقدّم هو (إذا كانت الشمس طالعة) والتالي هو (فالنهار موجود)، فإذا كان التالي فاسداً فالمقدّم فاسد ايضاً، اي إذا لم يكن النهار موجوداً فإنّه يعلم أنّ الشمس غير طالعة.

وفي هذا البرهان يكون التالي فاسداً، أي أنّه فرض كاذب، والتالي هو عبارة عن فساد العالم، ويستنتج من فساد التالي أنّ المقدّم فاسد أيضاً، أي أنّ تعدّد الآلهة كاذب أيضاً كما فصّل في برهان التمانع، فالعالم الواحد لا يمكن أن يوجد من علّتين لأنّ من المستحيل أن يوجد معلول واحد من علّتين فلو كان هناك إلهان لم يوجد هذا العالم، فالتالي الفاسد في برهان التمانع هو عدم العالم، بينما التالي الفاسد في الآية الشريفة ليس هو عدم العالم بل هو فساده: «لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا» ولم يقل: «لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لم توجدا».

ولا يذكر الفساد إلاّ إذا كان لدينا شيء ثمّ يطرأ عليه الفساد، فهل يصح مثلاً أن نقول: فسد اللبن، والحال أنّه لا يوجد لبن في هذا العالم؟ كلاّ، لا بد أن يكون

اللبن موجوداً ثمّ يعرض له الفساد، عندئذ فقط يقال : فسد اللبن.

إذن ما تذكـره الآية يختلف عمّا ينتـج من برهان التمانع. وقد ذكروا بعض التبريرات والتفسيرات ولكنّها لا تنسجم مع ظاهر الآية.

ويبدو لنا ـ وهذا هو البيان الفنّي الثاني لمحتوى الآية ـ أنّ هذا برهان آخر يختلف عن برهان التمانع الذي يقيمه الفلاسفة على التوحيد، ويحتاج بيان هذا البرهان إلى ذكر بعض المقدّمات: فالمقدّمة الأولى التي نعتمد عليها في هذا المجال هي أنّ هذا العـالم ـ بأرضه وسمائه وجميع ظواهره ـ نظاماً واحداً، وسوف نشرح فيما بعد معنى النظام الواحد.

ويؤكـد الفـلاسفة في برهان التمانع على إثبات الوحدة للعالم، أي أن العالم موجود واحد، أمّا برهاننا فهو يعتمد على إثبات نظام واحد للعالم، ومعنى هذا أنّ وحدة النظام لا يلزم منها وحدة الوجود للعالم بل قد تتعدّد الموجودات ولكنّ النظام المسيطر عليها نظام واحد، ونحن نكتفي بإثبات النظام الواحد للعالم، ولسنا بحاجة إلى إثبات الوحدة للعالم، فحتّى إذا كان العالم مجموعة هائلة من الموجودات الكثيرة فإنّ البرهان لا يتزلزل موقفه، والآن نتساءل: ما هو المقصود من النظام الواحد؟

مقصـودنـا منـه أن أجـزاء هذا العالم ـ إذا اعتبرناه عالماً واحداً وله أجزاء ـ يسيطر عليها نظام واحد، وحتّى إذا اعتبرنا العالم متعدّداً ـ أي مركّباً من أنظمة مستقلّة بحيث يتميّز كلّ منها بوجود مستقل ولا تربطها رابطة عضوية ـ فإنّه لا يمكن إنكار الوحدة في نظامه، وهذا يعني أنّ العالم الذي نعرفه مخلوق بشكل لا تكون فيه موجوداته مستقلّة ومنعزلة عن بعضها، فالواقع ـ مثلاً ـ يكذب أن يكون لي أنا في هذا العالم وجود مستقل لا علاقة له بأيّ ظاهرة سابقة، أو أنّ الموجودات المتعاصرة لا علاقة لها بموجودات المستقبل.

إنّ العالم ليس مثل حبّات الرز المرصوفة إلى جانب بعضها في إناء واحد من دون أن تكون لأيّ منها علاقة بالاخرى، انظروا إلى أجزاء هذا العالم ـ ولا نحتاج هنا إلى دراسة علمية دقيقة بل تكفينا النظرة السطحية ـ انظروا إلى شجيرة الورد

هذه المغروسة في المزهريّة، وإلى تلك الشجرة الباسقة في البستان، وإلى ذلك الطفل الوادع في مهده، وإلى كلّ الأشياء المتناثرة فيما حولكم، انظروا إليها كيف تجيء إلى الوجود؟ هل تبقى شجيرة الورد هذه خضراء إذا لم تمدّ بالماء؟ إذن بقاؤها منوط بما تعطاه من ماء، وبدون الماء لا تستمرّ خضرتها، ولا يمكن أن توجد هذه الوردة إذا لم توضع في الأرض بذرتها أو يغرس فسيلها.

إذن لا بدّ أن يكون لدينا قبل ذلك فسيل أو بذور نزرعها حتّى نتفتّح لنا هذه الوردة، ومعنى هذا أنّها مرتبطة بالظاهرة المتقدّمة عليها وليست منعزلة عنها. وتستفيد هذه الوردة من الهواء المحيط بها فتتنفس الأُوكسجين أو تأخذ ثاني أُوكسيد الكاربون الموجود في الجوّ، ولو لم تكن هذه لما استطاعت هذه الوردة أن تواصل حياتها، وهي بدورها تؤثّر في تغيير الهواء، أي أنّها تعدل نسبة الغازات، فإن أخذت الأُوكسجين فإنّ نسبته سوف تقلّ، وإن أخذت غازات أُخرى فسوف ترتفع نسبة الأُوكسجين. إذن هي مرتبطة بالهواء المحيط بها، فلا الهواء مستقلّ عن شجيرة الورد، ولا هذه مستقلّة عن الهواء.

ولنتّجه نحو الحيوانات، فهذا الفرخ الذي فقس البيضة وخرج منها هل جاء إلى الوجود من دون أمّ ومن دون بيضتها؟ وهل له في حياته وحركته علاقة الفعل والانفعال والتفاعل مع ما يحيط به من أشياء أم لا؟ إنّه يتنفس أيضاً من الهواء ويأكل الطعام وهو بدوره يؤثّر في بيئته، ويؤدّي هذا بالتالي إلى أن يضع البيض لتخرج منه أفراخ المستقبل، إذن له علاقة الفعل والانفعال بالموجودات المعاصرة له والمتقدّمة عليه واللاحقة له.

وحتى إذا يمّمنا وجوهنا نحو الموجودات غير الحيّة فسوف نلاحظ حصول الفعل والانفعالات الفيزيائية والكيميائية فيها، فنحن إذا تأمّلنا في أي ظاهرة سوف نجد أنّها قد وجدت نتيجة لما جرى في الظاهرة المتقدّمة عليها من فعل وانفعالات، وهي بدورها تؤثّر في الظواهر المعاصرة لها، وتكون مادّة لوجود الظواهر اللاحقة لها.

إن هذا النظام يسيطر على العالم كلّه، وهو نظام الارتباط والتفاعل، التأثير والتأثر، وهذا أمر لا يحتاج إلى برهان فلسفي ليثبت لنا أنّ نظام العالم واحد، فكلّ واحد منّا ـ وبمقدار ما يملك من معلومات ـ يستطيع أن يدرك هذا اللون من وحدة النظام والارتباط والتعلقّ ، ومن البديهي فإنّه كلمّا ازدادت معلوماتنا دقّة فنحن سوف ندرك عمق هذا الارتباط بشكل أعظم، وإلاّ فإنّ النظرة السطحية تؤدّي بنا إلى إدراكه إلى حدّ بعيد.

أمّا إذا قال أحد: بأنّ في هذا العالم أنظمة مختلفة، وكلّ واحد منها يتميز بارتباط عضوي داخل دائرته، ولكنّه لا يوجد مثل هذا الارتباط بين نظام وآخر، فنحن نقول: إنّها فرضية من جملة الفرضيات في الأنظمة، ولا نريد أن نناقش فيها هنا، ولكنّنا حتّى إذا اعتبرنا هذه الأنظمة مستقلّة عن بعضها فنحن نلاحظ بينها مثل هذه العلاقات بحيث يمكن إدراجها في نظام أشمل، أي أنّ فرض الأنظمة الجزئية لا ينافي أن تكون جميعها أعضاء في نظام كلّي، وذلك النظام الكليّ هو الذي يجعل كلّ ظواهر هذا العالم مشمولة لقانون التأثير والتأثر ببعضها، وهذا أمر واضح يستطيع كلّ واحد منّا أن يتقبّله ببساطة بمقدار ما عنده من ذكاء ومعلومات.

والآن إذا كان لكلّ واحد من هذه الأنظمة الموجودة في عالمنا إله، فماذا يعني الإله؟ إنّه يعني ذلك الموجود الذي أخذ هذا المخلوق وجوده منه، وجميع حاجات هذا المخلوق تؤمّن بوساطة ذلك الإله. هذا هو معنى الإله لا سيما إذا التفتنا إلى معناه في التوحيد الاسلامي حيث لا يكفي التوحيد في الخالقية بل لا بدّ من التوحيد في الربوبية.

إذن الإله الذي يتجه إليه المسلم هو ذلك الموجود الموجد للمخلوق، والذي يكون وجود المخلوق بيده، وهو الذي يوفّر لهذا المخلوق حاجاته، وأمّا إذا كان غير ذلك بحيث احتاج المخلوق في تأمين ما يحتاج إلى أن يمدّ يده إلى غيره فهو إذن ليس إلهاً، ولو كان إلهاً حقّاً لوفّر للمخلوق كلّ ما يحتاج، لان وجوده بيد ذلك الإله، وهذا المخلوق قائم به، ولو كان لكل واحد من هذه الأنظمة الموجودة في العالم

إله على حدة فإن ذلك يعني أنّ هذا الإله هو الذي يوجد ذلك النظام من دون حاجة إلى شيء آخر لأنّه إله ذلك المخلوق، وكونه إلهه يعني أنّه أوجده وخلقه.

إن هذا النظام الذي هو بيد هذا الإله، كلّ أشيائه تكون من هذا الإله ، اي هو نظام مكتف ذاتياً، لا يحتاج الى ما عداه ولا يحتاج إلى غير إلهه.ولا يعني فرض الإله والمخلوق إلا هذا، فإذا خلق الإله موجوداً فإن جميع شؤون وجود هذا المخلوق تكون بيد إلهه، وتؤمن جميع حاجاته بوساطة ذلك الإله أو بوساطة المخلوقات التي يبدعها.

أمّا إذا فرضنا أنّ للعالم عدداً من الآلهة فلابدّ أن تكون له عدّة أنظمة كلّ واحد منها مكتف بذاته لا يحتاج إلى ما سواه، فإذا كان لعالم الإنسان إله ولعالم الحيوانات إله آخر ولعالم النباتات إله ثالث ولعالم الجمادات إله رابع، فإنّه يلزم منه أن يكون العالم الإنساني محتاجاً فقط إلى إلهه وما تنتجه يداه ويجب أن لا تكون له أية علاقة بمخلوقات أيّ إله آخر، فذلك نظام مستقل ومنفصل، أي لا بدّ أن لا يستفيد من الهواء الذي خلقه إله آخر، فذلك نظام مستقلّ ومنفصل، أي لا بدّ أن لا يستفيد من الهواء الذي خلقه إله آخر وهو تحت تصرفه وملك لذلك الإله، ولا بدّ أن لا يكون هذا العالم الإنساني محتاجاً إلى ما وراء ذاته ونظامه، وكلّ ارتباطات وجوده لا بدّ أن تكون مع إلهه ومع الأشياء التي جعلها إلهه واسطة بينه وبينه، ويجب أن يكون مستغنياً عن الأنظمة الأخرى.

لو فرضنا عالماً له مثل هذه الأنظمة، أيكون مؤهّلاً للاستمرار؟ افرضوا أنّنا خلقنا بشكل مستقل من قبل إله معين لا علاقة له بإله الأرض أو السماء أو الهواء، أيمكننا أن نواصل الحياة من دون ماء أو من دون هواء، وقد فرضنا أنّ هذه الموجودات من إله آخر وضمن نظام آخر منفصل عنّا؟

نعم، لو كنّا نستطيع الحياة مستقلين من دون أن نحتاج لذلك الإله الآخر ومخلوقاته لأمكن القول: إن لنا إلهاً تتبعه مخلوقاته، وإنّ لتلك الموجودات إلهاً آخر

يسيطر على مخلوقاته، ولكنّ العالم ليس بهذا النحو فنحن نرى أن أي موجود وأي نظام لا يمكن أن يوجد من دون ارتباط بالموجودات الأخرى، وحتى إذا وجد فإنّه لا يستطيع أن يستمرّ. وحتى إذا فرضنا أنّ هذا الإله قد أوجد الإنسان من دون مادّة ترابية، ومن دون نطفة، فإن هذا الإنسان لا بدّ أن يتنفّس ويتغذى، ولا بدّ أن يستفيد من الماء والنبات ولحم الحيوانات، وإن لم يفعل فالموت ينتظره: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللهُ لَفَسَدَتا﴾ .

لو فرضنـا أنّ لهذا العـالم أنظمة متعدّدة، وكان لكلّ واحد منها إله مستقلّ لانفرط نظام هذا العالم ولما استطاع الاستمرار، ولكنّنا نلاحظ أنّ هذه الموجودات لا يمكن أن تتحقّق بدون احتياج للمـوجـودات الأخرى ولا تستطيع الاستمرار في وجودها مستقّلة لأنّها تفسد عندئذ وتتبعثر.

إذن وحدة النظام هذه المنبثّة في العالم واضحة يستطيع الجميع إدراكها، وصحيح أنّ مستوى الإدراك يختلف ولكنّ الجميع يدرك أنّ أجزاء هذا العالم مرتبطة ببعضها وليست منعزلة عنها، وأن هناك نظاماً واحداً يحكم العالم كلّه، وهذا يعني أنّ اليد التي تسيّر العالم هي يد واحدة، تربط هذه جميعاً ببعضها وتديرها.

ولو كانت هناك أيد مستقلة بحيث تريد كلّ واحدة منها أن تدير العالم ـ كما هو مقتضى الـربـوبية، فربّ أي شيء هو الذي يربّي مربوبه بيده، ويدير شؤونه مستقلًا ـ لتبعثر هذا العالم وانفرط نظامه، ولكنّنا نلاحظ أنّ النظام الواحد مستقرّ والفساد فيه غير موجود، أي أنّه لا يفنى، لا أنّه لايوجد أساساً. فنحن الذين لم نكن كيف وجدنا؟ وبعد أن وجدنا كيف لا نفنى؟ إذن يعرف من هذا أنّ من بيده شؤون هذا العالم وهو يدبّره ويربّيه ويربط أجزاءه ببعضها إنّما هو إله واحد لكي يوجد نظاماً واحداً.

هذا التقريب هو الذي نراه منسجماً مع الآية الكريمة، ولست أنا المبتدع له، وإنّما المبتكر له هو العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي ـ صاحب كتاب تفسير

الميزان ـ رضوان الله عليه، ولعلّ اسلوب بيانه يختلف قليلًا، أمّا أصل الموضوع فإنّه عائد إليه، وهو أكثر ملاءمة للآية الكريمة لأنّ التالي الفاسد في الآية هوالفساد وليس العدم كما مرّ علينا.

ويتميز هذا التقريب بشيء آخر وهو أنّ أقصى ما يثبته برهان التمانع الذي يقيمه الفلاسفة هو أنّه ليس لدينا خالقان وموجدان ولا أكثر من ذلك، أي أنّه يستطيع فقط إثبات التوحيد في وجوب الوجود، والحدّ الأقصى في الخالقية، فهو يقول: لو كان للعالم إلهان، وبالتعبير الفلسفي علتّان مانحتان للوجود فهو لا يوجد، اي أنّ إلهين لا يمكن أن يوجدا عالماً واحداً، فالعالم الواحد يحتاج إلى إله واحد، ولو كان هناك إلهان للزم أن يصبح لدينا عالمان

إذن ثمرة برهان التمانع هي إثبات وحدة الخالق، أمّا برهاننا فهو علاوة على إثباته الوحدة في الخالقية، فإنّه يثبت الوحدة في الربوبية، فليس فقط أصل الوجود لم يأت من الهين وانما تدبير شؤون هذا العالم أيضاً ليس في يد إلهين.

ويكون التأكيد في هذا التقريب على تدبير العالم ونظامه، اي أنّه علاوة على التوحيد في وجوب الوجود والخالقية يثبت ايضاً التوحيد في الربوبية والالوهية، ومعنى إثبات الإله الواحد هو أنّه لا يوجد خالق ولا ربّ ولا معبود سوى الله، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ .

ولم يقل: لو كان فيهما خالقون إلّا الله، ولا قال: لو كان فيهما أرباب إلّا الله.

لأنّ هذه لا ترتفع إلى حدّ نصاب التوحيد الإسلامي، أمّا تقريبنا فقد أثبت لنا وحدة الربوبية إلى هنا، فكيف نستفيد وحدة الالوهية، اي أنّه لا أحد يليق للعبادة سوى الله حتّى نكمل نصاب توحيدنا؟

في أحاديثنا السابقة عن العلاقة بين الربوبية والالوهية بيّنّا أنّ اللائق للعبادة هو المالك لأمور العابد، فالذي يريد أن يعبد-لا بدّ أن يكون معتقداً بأنّ معبوده سيده ومالكه حتّى تتجلى هذه العقيدة في مقام العمل بإظهار العبودية والاعتراف بالعجز والتذلل أمامه.

إذن لا بدّ أن يكون المعبود عزيزاً مالكا سيداً حتى يصبح الإنسان إزاءه ذليلاً عبداً مملوكاً، ويظهر هذه المشاعر في شكل العبادة، ومن لا يكون ربّا فهو ليس مؤهلاً للعبادة.

وعندما يثبت أنّه لا ربّ للعالم والإنسان سوى الله، فقد ثبت أنّه ليس هناك غيره من يستحقّ العبادة ، لأنّه كلّ من يريد أن يعبد لا بد أن يتمتّع بالربوبية، ولا يوجد من يتميّز بها سوى الله، إذن لا يوجد غيره من هو أهل للعبادة. وعندئذ يكمل نصاب التوحيد الإسلامي المتضمّن في «لا إله إلاّ الله».

وفي القرآن آيات اخرى تثبت التوحيد بطريقة ما، منها مثلاً قوله تعالى: ﴿وإلهُكُمْ إلَهٌ وَاحِدٌ لَا إلَهَ إلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيم﴾[٣].

بعضهم يقول: بأنّ في هذه الآية إشارة إلى برهان التوحيد ولكنّي لا أُريد أن اعتمد على هذه الجهة، وإنّما أقول تتضمّن هذه الآية ذكر المدعى، أي أنّ القرآن يقول: إنّ إلهكم واحد وهو الله، وهذا يعني أنّه ليس لكم من معبود سواه، وجملة (لا إله إلاّ هو) تأكيد للموضوع نفسه. أما ما هي مناسبة ذكر (الرحمن الرحيم) في هذا المجال، فتوجد في تفسير ذلك ملاحظات دقيقة لسنا هنا بصدد ذكرها، ولكنّه يمكن القول إنّ صفة الرحمن تشير غالباً إلى ناحية الإيجاد والربوبية التكوينية، أمّا الرحيم فهي تتعلّق بنضج وتكامل الإنسان المعنوي في ظلّ الربوبية التشريعية.

وعلى هذا نجمل مدّعى الآية في أنّه لا معبود ولا إله سوى الله، وهو الرحمن الذي يمنح الوجود، وهو الرحيم الذي يوصل من يسير في طريق عبوديته إلى كماله وسعادته اللائقة به.

ثمّ بعد هذا يأتي قوله تعالى: ﴿إنَّ في خَلْقِ ٱلسَّموات وَٱلأرْضِ وَٱخْتِلافِ الليْلِ وَٱلنَّهارِ وَٱلفُلْكِ ٱلَّتي تَجْري في ٱلبَحْرِ بِما يَنْفَعُ ٱلنَّاسَ وَما أَنْزَلَ ٱللهُ مِنَ ٱلسَّماءِ

(٣) البقرة: ١٦٣.

مِنْ ماءٍ فأَحْيا بِهِ ٱلأرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصريفِ ٱلرِّياحِ وٱلسَّحابِ ٱلمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّماءِ وٱلأرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٤).

بعد أن ذكر تعالى المدّعى، يقول: إذا تأملتم في هذه الظواهر فسوف تجدون فيها دلالات على هذا المدّعى، وهذه أمامكم علامات على توحيد الله.

أمّا كيفية الاستدلال بهذه الآية فهي مشروحة بالتفصيل في «تفسير الميزان» عند تناوله هذه الآية الكريمة، وسوف اشير هنا إشارة سريعة إلى بعض وجوه الاستدلال:

إنّكم إذا نظرتم إلى العالم فسوف تجدون سماءً وأرضاً وقمراً وشمساً، ونتيجة لدوران الأرض يحدث الليل والنهار، ولكنّ حدوثهما ليس منقطع الصلة بالشمس ، فلو دارت الأرض الف مرّة ولم تكن لدينا شمس فإنّ النهار لا يأتي، وهكذا كلّ الظواهر الجويّة والأرضية مرتّبة بشكل تكون فيه مرتبطة ببعضها.

فهذه الحركات تؤدّي إلى سطوع الشمس على البحار والمحيطات فيتعالى منها البخار ويتكّثف ليصبح سحاباً وبفعل العوامل الطبيعية يتحّول السحاب إلى قطرات مطر تنزل إلى الأرض فينمو النبات بها ويعيش الحيوان. إنّها ظواهر مترابطة متعانقة، لا السماء منفصلة عن الأرض ولا الأرض منقطعة عن السماء . وكذا الحال بالنسبة للظواهر الأرضية فيما بينها.

إذا لاحظتم مجموع هذه الظواهر فسوف تجدون نظاماً منسجماً مترابطاً، وأينما ولّيتم وجوهكم فثمّ الوحدة والنظام. ومثل هذا العالم لا يمكن أن يكون له عدّة آلهة أو عدّة خالقين أو عدّة مدّبرين لأنّ ظواهره مرتبطة ببعضها في وجودها، فخالق الإنسان هوالذي خلق التراب والأب والأمّ والنطفة من أجل أن يخرج الإنسان، ولا يمكن القول: إنّ للتراب خالقاً على حدة، وللأب والأُم خالقاً آخر، ولهذا الوليد خالقاً ثالثاً، كلّا إنّه نظام واحد مترابط. ولا يمكن القول: إنّ للشمس خالقاً، وللماء خالقاً

(٤) البقرة: ١٦٤.

آخر ينزله من السماء.

ما هي حقيقة إنزال المطر من السماء؟ ليست هي إلّا إشراقة الشمس على مياه البّحار فتتبخّر وتتصاعد حتى تصل إلى آفاق باردة يتحوّل فيها البخار إلى ماء في ظلّ ظروف معينة. أليس هذا نتيجة لتأثير الشمس وسائر العوامل الاخرى؟

إذن من خلق هذه الشمس وتلك العوامل، هو نفسه الذي أنزل هذا الماء من السماء، إنّه نظام واحد يكذب من يقول: إنّ للشمس رباً وللمطر رباً آخر.

إنّ من يحرّك الريح هو نفسه الذي يحرك سفنكم في البحار، ولا سيما تلك السفن التي كانت تعتمد على دفع الهواء لها في تلك العصور الغابرة، أمّا الآن فلدينا بواخر أخرى تسيطر عليها عوامل اخرى، ولكنّها جميعاً تعود بالتالي إلى القوانين الـطبيعية، فعندما يستغلها الإنسان تتكاثر لديه المخترعات والمصنوعات. إنّ هذه القوانين قد جعلها الله وهذه العلاقات قد نظمها هو.

إنّ الذي خلق مادّة هذا العالم وخلق إنسانه هو الذي خلق طائرتـه والذي خلق الفلزات لكي تصنع منها الطائرات، وخلق العقل الذي يستطيع إخراجها بهذا الشكل هو الخالق للطائرة، فالعالم كلّه من خلق الله أمّا مباشرة وأمّا بوساطة مخلوقاته، الباخرة والطائرة خلقهما الله ايضاً ولكن بوساطة هذا العقل ووجود العناصر والقوانين الـطبيعية، ولا يصح القول: بأنّ الخالق للطائرة هو غير خالق الإنسان والعناصر الطبيعية، لأنّ هذه الطائرة لا يمكن أن تصنع من دون هذا العقل الإنساني وهذه العناصر الطبيعية.

فالنظام واحد، والتأمل في ظواهر العالم يقود الإنسان إلى الإيمان بأنّ للعالم إلهاً واحداً.

التوحيد الذاتي والصفاتي والإفعالي

لهذا البحث مقدّمة لا بدّ من الإشارة إليها، وهي أنّ هذه المصطلحات الثلاثة تستعمـل عنـد طائفتـين في معانٍ خاصّة، فالفلاسفة والمتكلّمو ن يصطلحو ن عليها بشكل، والعرفاء يصطلحو ن عليها بشكل آخر، فالمعاني المقصودة من هذه التعبيرات تتفاوت بين هاتين الطائفتين.

ونبدأ أوّلاً بالإشارة إلى اصطلاحات المتكلّمين والفلاسفة، فهم يقصدون من التوحيد الذاتي الاعتقاد بانّ ذات الله تعالى واحدة، وليس له شريك في ذاته، فلا تركيب في أعماق ذاته، ولا وجود لإله آخر خارج عن ذاته، إن ذاته بسيطة لا تتركب من أجزاء وأعضاء وهو تعالى واحد بلا شريك.

أمّا التوحيد الصفاتي في اصطلاحهم فهو يعني أنّ الصفات التي ننسبها إلى الله تعالى ليست شيئاً مغايراً لذاته، فهي ليست موجودات خارجة عن الذات ثمّ تلحق بها وتتصّل معها كما يجري في صفات المخلوقين، فلكي يتصف جسم أسود بالبياض لا بدّ من إضافة صبغة له حتّى يصبح ابيض وهكذا الأمر في الصفات النفسية، فالإنسان الحزين لا بدّ من إضافة حالة الفرح إليه حتى يغدو فرحاً، والشخص الذي لا إرادة له لا بدّ من إضافة الإرادة إلى ذاته حتّى يكون مر يداً.

إذن هناك ذات تفتقد الإرادة ثمّ تنضم إليها إرادة انضماماً يتناسب مع النفس والاشياء المجرّدة، وعندئذ تصبح واجدة لشيء كانت تفتقده من قبل، ومن هذا يعلم أنّ النفس بذاتها شيء والإرادة شيء آخر.

لقد كانت نفس الإنسان ولم تكن معها الإرادة، ثمّ تحققت الإرادة واصبحت النفس ذات إرادة، فاتصاف النفس بالإرادة لا يتحقّق ما لم يضف شيء غير النفس إليها. والصفات التي نعرفها في الأجسام وغير الأجسام كالصفات النفسية كلّها من هذا القبيل أي أنّ الصفة فيها مغايرة للذات.

فهل هذا جارٍ حتى في ذات الله تعالى؟

أي هل أنّ ذات الله ـ مثلاً ـ شيء وعلمه شيء آخر، بحيث إذا قطعنا النظر عن العلم فالذات نفسها فاقدة للعلم؟

وهـل قدرة الله أمر مغاير لذاته، فالذات بنفسها وبغض النظر عن القدرة تكون مجرّدة عن القدرة، والقدرة شيء يضاف إلى الذات وعندئذ نستطيع القول: إنّ الله قادر؟

هل هذا هو الحقّ؟

ينقل عن بعض طوائف أهل التسنن(الأشاعرة) قولهم: إنّ صفات الله غير ذاتـه، فالله بنفسـه حقيقة ولها سبع صفات تكون قائمة بالذات، وليست هي عين الـذات، وهي كلّها قديمة، ومن هنا يقال: إنّ الأشاعرة يقولون بالقدماء الثمانية، أحدها ذات الله، والباقي صفات ذاته.

وفي مقابل هذا القول الذي لا يتمتع بالصحة، توجد عقيدة سائر المفكرّين المسلمـين من فلاسفة ومتكلّمين حيث يقولون: إنّ صفات الله ليست سوى ذاته، فهناك فقط ذات الله البسيطة، وعقلنا هو الذي ينتزع من هذه الذات مفاهيم مختلفة، فمنشأ جميع هذه المفاهيم هي الذات، والعقل يظفر بها عندما ينظر إلى الذات من زوايا متعدّدة.

إن هذه المفاهيم مأخوذة قبل ذلك من مكان آخر ولكن لمّا كانت هذه المفاهيم تحكي عن الكمال، والعقل عندما ينظر يرى أنّ الله ليس فاقداً لأيّ كمال إذن يقول: إنّه يتمتع بهذا الكمال ايضاً وهذا الكمال ليس شيئاً غير الذات.

نحن ندرك مفهوم العلم ابتداءً في انفسنا ثمّ نتساءل: هل يمكن أن يكون خالق هذا العالم غير عالم؟ من المستحيل أن يخلق من لا علم له ولا وعي مثل هذا العالم الدالّ على الحكمة، إذن نقول: الله عالم أو حكيم.

ونحن نحصل على هذه المفاهيم في البدء من انفسنا، ولكنّنا ننسبها إلى الله لأنّه تعالى ليس فاقداً لأيّ كمال، إذن ليس يوجد شيء يصلح ليكون منشأً لانتزاع هذه المفاهيم سوى الذات الإلهية المقدّسة، والعلم ليس شيئاً منفصلاً ثمّ يتصل بذات الله أو يضاف إليها أو يتّحد بها،وإنّما توجد الذات الإلهية البسيطة فحسب، والعقل هو الذي ينسب هذه المفاهيم إليها.

إنّ هذا القول بكون الصفات الإلهية ليست شيئاً سوى الذات، يصطلح عليه عند الفلاسفة والمتكلّمين بالتوحيد الصفاتي، ولعلّ هذا هو ما تشير إليه إحدى خطب الإمام عليّ(ع)، حول «نفي الصفات عنه»[١]، فالتوحيد لا يكمل إلاّ إذا نفينا عن ذاته الصفات المغايرة لها، كالعلم الخارج عن الذات، فلا بدّ أن لا ننسب لله العلم المغاير لذاته، وإلاّ فالتوحيد ناقص، لأنّنا قد قلنا حينئذ بلون من التعدّد: فهناك ذات الله ، وهناك علمه، وقدرته، وحياته وهكذا...

ويتلخص من هذا أنّ التوحيد الصفاتي عندالفلاسفة والمتكلمين يعني انّ الله تعالى ليس له صفات زائدة على ذاته.

أمّا التوحيد الأفعالي عندهم فهو يعني أنّ الأفعال التي يقوم بها الله سبحانه لا يحتاج في أدائها إلى مساعد ولا إلى معين، إنّه مستقل ومتفرّد في أداء أي فعل منها. ويقف هذا القول في مقابل المشركين والمنحرفين القائلين: إنّ الله لا يستطيع أن يؤدّي

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١.

عملاً ما لم توجد اشياء أُخرى أو أشخاص آخرون، والأعمال التي يريد القيام بها لا تتم إلّا إذا استعان بالآخرين.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى ملاحظة دقيقة وهي: يوجد فرق كبير بين أن نقول: يؤدّي الله أفعاله بوساطة الأسباب ولكنّها الأسباب التي يخلقها هو، وأن نقول: لا يستطيع الله أن يؤدّي عملاً من دون الأسباب، هذا قولان مختلفان، وسوف يتضح في البحوث اللاحقة ـ إن شاء الله ـ الفرق بين هذين التعبيرين.

تبين لنا أنّ المقصود من التوحيد الأفعالي حسب اصطلاح أهل الكلام والمعقول هو أنّ أداء الأفعال الإلهية ليس بحاجة إلى معين أو مساعد خارج الذات المقدسّة، وإذا صادفنا عملاً يتم أداؤه بوساطة الأسباب فإن هذه الأسباب ايضاً يخلقها الله ويجعلها سبباً، لا أن الله محتاج إلى اسباب خارجة عن ذاته، كلّا، ليس الأمر كذلك، أفعال الله لا تحتاج إلى غيره، وإذا كان الفعل بشكل لا ينجز إلّا عن طريق السبب فإن ذلك السبب يخلقه الله ايضاً ويجعله سبباً.

ويوجد اصطلاح آخر عند بعض الفلاسفة المسلمين حيث يقولون: «توحيد الفعل» ويقصدون من هذا التعبير أنّ جميع مخلوقات الله ترتبط ببعضها ارتباطاً وجودياً حيث تشكل بمجموعها أمراً واحداً، فنلاحظ الوحدة بين جميع مراتب الوجود.

ولمّا كان العالم ـ في هذه النظرة ـ شيئاً واحداً فالفعل الذي يؤدّى من قبل الله هو إيجاد هذا العالم الواحد، وفي الحقيقة فإنّ الله لم يؤدّ إلّا فعلاً واحداً ليس غير، وهو إيجاد العالم بجميع تفاصيله وفي أبعاده المختلفة حيث مدّه الله على بساط الزمان، ولا يعني هذا أنّ الله خلق العالم في لحظة ثمّ تركه يواصل مسيره حتى النهاية بشكل ذاتي، بل المقصود أنّ هذا العالم كما تكون له أبعاد متضامّة مجتمعة مع بعضها ـ له طول وعرض وسمك ـ يكون له بعد زماني أيضاً، وهذا البعد الزماني واحد من أبعاد هذا الموجود، فإذا نظرنا إلى هذا العالم بهذا البعد الممتدّ على بساط الزمان وجدناه شيئاً واحداً، وإيجاد هذا الشيء عندئذ لا يكون واقعاً في زمان؟ إنّ الزمان ظرف للعالم وليس

ظرفاً لله.

هذا العالم مع زمانه من الذي خلقه؟ خلقه الله.

في أيّ زمان؟ ليس لهذا زمان.

إنّ علاقة العالم بجميع ظواهره على طول الزمان علاقة وجودية بالله، ولكنّ هذه العلاقة ليست حالة في ظرف الزمان، كما أنّها ليست واقعة في ظرف المكان.

أيصحّ أن نسأل: في أي مكان خلق الله العالم؟ مكان العالم مع العالم فعندما يخلق العالم يوجد معه المكان، فليس صحيحاً أن يقال: في أي مكان خلق الله العالم؟

وإذا قلنا «المكان» شيء خلقه الله أوّلا ثم خلق فيه العالم يواجهنا هذا السؤال: وفي أيّ مكان خلق ذلك المكان؟

افـرضوا أنّ الله يخلق فضاءً خالياً وبعد ذلك يخلق العالم فيه، هنا يثار هذا السؤال: وأين خلق هذا الفضاء ؟ لا بدّ أن نصل بالتالي إلى شيء لا يصحّ فيه السؤال: أين خلق هذا؟

المكان تابع للمخلوق نفسه، وقبل المخلوق لم يكن «مكان» ولم يكن«زمان» إنّهما من شؤون هذا العـالم، كما أنّ طولـه وعرضه وسمكه من شؤونه ايضاً، فليس صحيحاً أن نتصوّر كون الله قد خلق العالم أوّلاً ثم أضفى عليه الطول، كلّا إن العالم المادّي يعني الشيء الذي له طول، ولا يصح ايضاً القول: إنّ الله خلق العالم ثمّ زوده بالعرض أو السمك، لأنّ العالم المادّي لا يتحقق بدون الطول والعرض والعمق.

وكذا لا يمكن أن يوجد العالم من دون زمان، إذن الزمان والمكان مثل الحجم وسائر الأبعاد هي من شؤون هذا العالم وليست أمراً خارجاً عنه، فمجموع العالم بأبعاده المكانية والزمانية شيء واحد، والله سبحانه أوجد هذا الشيء الواحد، وقد طبّقوا الآية الشريفة القائلة:

﴿وَمَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ﴾[٢].

(٢) القمر: ٥٠.

على هذا المعنى، فنحن أمرناه مرة واحدة «كن» فكان و تحقّق وجوده. هذا هو التوحيد في الفعل عند طائفة من الفلاسفة المسلمين، وهو يعني أنّ هناك فعلاً واحداً فحسب، وكلّ هذه الأفعال ناشئة من فعل واحد، فهو فعل واحد يتجلّى في صور متنوعة في أمكنة متعدّدة وأزمنة متفاوتة، وجميع هذه مظاهر وشؤون لفعل واحد.

هذه المصطلحات هي لأهل المعقول أي لأولئك الذين يعتمدون على الدراسة النظرية ويريدون إثبات شيء عن طريق العقل.

وهناك مصطلحات تخصّ العرفاء، وهم الذين يسلكون سبيل تهذيب النفس وتصفية الباطن وصقل الروح من أجل أن تصبح أرواحهم مستعدّة لإدراك الحقائق بالذوق والشهود لا بالعلم والدراسة، وهم يتجشّمون هذه الأتعاب ويتحملون القيام بهذه الرياضات حتى يظفروا بالعلم الشهودي، وحينئذ يرون الحقائق لا أنّهم يعلمون بها.

أمّا من هو العارف الحقيقي فتلك مسألة اخرى، ومن الطبيعي أن يتنافس الكثيرون على الانتساب إلى الشيء النفيس ، ولعلّ الأدعياء الكاذبين أكثر من أهل العرفان الواقعيين. وعلى كلّ حال فالذين يجدون الحقائق ويرونها عن طريق التزكية الباطنية تسمّى معرفتهم بالعرفانية أو الشهودية أو العلم الحضوري، ولهم أحاديث تتعلق فيما يجدونه.

وحقيقة العرفان هي المعرفة القلبية، أمّا هذه الأحاديث فهي في الواقع قوالب لما يجدونه وإشارات لما يذوقونه، وإلّا فإنّ الألفاظ قاصرة عن تبيين حقيقة ما يدركه العارف بقلبه لأنّ ما يدركه فوق هذا العالم المحدود المليء بالضيق والتزاحم، وعندما يريدون إفراغ ما لديهم في قوالب الألفاظ فإنّهم يستعملون بعض الاصطلاحات.

وينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أنّنا لسنا بصدد تعيين المصداق الحقيقي للعارف، فهل كلّ واحد يستعمل الاصطلاحات العرفانية هو عارف، أم أنّه متظاهر بالعرفان، أي قد اقتبس أشياء من الآخرين بتكلف ثمّ نسبها إلى نفسه، وأغلب المدّعين للعرفان هم من هذا القبيل، لم يجدوا هم في أنفسهم شيئاً بل سمعوا اشياء من

الآخرين أعجبتهم فقبلوها، ثمّ استعملوا هذه الألفاظ للدلالة عليها، ولا يعلم من هذا أنّهم قد ذاقوها أم هم يردّدون ألفاظها فقط.

أمّا نحن فنعتقد أنّ العارفين الحقيقيين هم الأنبياء والأئمّة الأطهار سلام الله عليهم أجمعين ومن ربّته أيديهم، والأشخاص الآخرون هل وصلوا إلى حقيقة العرفان الواقعي أم لا؟ إنّه أمر ليس من اليسير معرفته إلاّ لمن نال درجات من العرفان، فهو يعرف الشخص من خلال العلامات والآثار أو بوساطة الاتصال النفسي، ولكن أغلب الناس لا يستطيعون أن يفهموا أنّ هذا الذي يتحدّث بالعرفان هل هو قد وجد شيئاً أم استعار الفاظ الآخرين وردذها؟

العارفون الحقيقيون يستعملون ثلاثة اصطلاحات لتوضيح ما وجدوه في مجال التوحيد، وهي: التوحيد في الأفعال، والتوحيد في الصفات، والتوحيد الذاتي، وقد لاحظنا فيما مضى أنّ الفلاسفة عندما يشرحون هذه الاصطلاحات فإنّهم يبدأون من التوحيد الذاتي، ويقولون لا بدّ لنا أوّلاً من الاعتقاد بأنّ ذات الله واحدة ثمّ ينتقلون إلى التوحيد في الصفات فيرون لزوم الاعتقاد بأنّه ليست هناك صفات زائدة على الذات، وبعد ذلك ينتهون إلى التوحيد في الأفعال فيصرحون بأنّ الله تعالى لا يحتاج في أفعاله إلى معين ولا إلى مساعد.

ولكن العرفاء لا يسلكون هذا السبيل لأنّهم يبيّنون الموضوع حسب السير الإنساني فيبدأون بالتوحيد في الأفعال، أي أنّ الإنسان خلال سيره نحو الله يكتشف أوّلاً التوحيد في الأفعال، فإذا تكاملت معرفته أكثر أصبح مؤهّلاً لإدراك التوحيد في الصفات، وآخر مرحلة يصل إليها العارف هي التوحيد الذاتي.

أمّا مقصودهم من التوحيد في الأفعال، فهو أن الذين تصفو أرواحهم يدركون أن كلّ فعل هو فعل الله، وكلّ الفاعلين عداه ليسوا سوى وسائل، والذي يدير العالم من وراء ستار الأسباب، ويخلق كلّ شيء في موضعه هو الله تعالى، فيده حاضرة دائماً وفي كلّ مكان، وأدنى ظاهرة تتحقّق في العالم إنّما يوجدها الله. وما هو دور الأسباب

المادّية؟ إنّها ليست إلّا وسائل بيده. و نشبّه هذا تشبيهاً ناقصاً بالقلم الذي في يد الكاتب، فهو يخطّ بالقلم ولكنّ الدور الأساسي يقوم به الكاتب نفسه، والقلم وسيلة في يده.

ويعتقد العرفاء أنّ الإنسان بعد الإيمان بالله والإدمان على طاعته وعبادته يفاض عليه من قبل الله نور يدرك به ظواهر الكون بهذا الشكل ويجدها لا أنّه يعلم بها.

إذن أوّل مرحلة يصلها الإنسان في التوحيد خلال صعوده هي التوحيد في الإفعال. ونحن نستطيع أن نصل إلى هذه الأمور بشكل أو بآخر عن طريق الدراسات الفلسفية وهو سبيل العلم بها، أمّا هؤلاء فإنّهم يشاهدون حقيقتها ويجدونها لا أنّهم يعلمون بها.

توجد قصّة معروفة لست أعلم مدى صحتّها تقول: التقى يوماً الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا بأبي سعيد ابي الخير، ومن المعلوم أنّ ابن سينا كان فيلسوفاً، أمّا أبو سعيد فقد كان عارفاً، وبعد هذا اللقاء سأل الشيخ الرئيس تلامذته، كيف وجدتم أبا سعيد أبا الخير؟ قالوا: ما نحن نعلمه هو يراه. وسأل أبا سعيد تلامذته: كيف وجدتم ابن سينا؟ قالوا: ما نحن نراه هو يعلمه.

وحتى إذا لم تكن هذه القصّة صحيحة فإنها تجيد بيان الفرق الأساسي بين الفلسفة والعرفان، فنتيجة الفلسفة العلم ونتيجة العرفان الحقيقي الشهود والرؤية.

إنّ الإنسان عندما يتجاوز مجال معرفة نفسه، ويضع أوّل قدم له في وادي التوحيد، فأول مرحلة يدركها من التوحيد ويراها هي التوحيد في الأفعال.

وعندما يرتفع الإنسان على هذا المستوى ويواصل سيره في هذا السبيل وتترسخ أقدامه فيه، فإنّه يصل إلى التوحيد في الصفات، وهو يختلف عن اصطلاح الفلاسفة.

يقول العرفاء: إنّ الإنسان يصل خلال مسيره التكاملي إلى مرحلة يجد فيها أنّ جميع صفات الكمال هي بالأصالة لله فقط . في المرحلة السابقة كان يرى أنّ كلّ

فعل هو من عند الله، أمّا في هذه المرحلة فهو يجد أنّ كلّ صفة كمالية هي لله، فهو يرى أنّ من عدا الله في الحقيقة لا علم له، وعلوم الآخرين هي تجلّيات للعلم الإلهي وظلال له، فالعلم الحقيقي مختصّ بالله، والعلوم الأخرى ظلال باهتة من ذلك العلم اللانهائي. والقوة والقدرة في العالم لله تعالى أصالة، ولكننا ننسبها للأشخاص والأشياء بالاستعارة ، إنّها تجلّيات لقوّة الله وقدرته، تجلت في مظاهر خلقه وإلاّ فهي له أساساً.

ونحن لا نستطيع أن نفهم بوضوح ما يدّعونه، فكلّما ضغطنا على عقولنا لنفهم كيف يكون علمنا هو علم الله فإنّنا لا نستطيع أن نفهم ذلك بوضوح، وهؤلاء يدّعون أيضاً أنّ هذه الأمور لا تدركُ بالعقل وإنّما يجدها الإنسان عندما تصفو روحه، فهي أشياء تذاق ولا تسمع.

ومن لديه القدرة العقلية الكافية والذهنية الفلسفية المتمرسة والذوق العرفاني الرفيع، يستطيع صياغة هذه المعاني العرفانية في اصطلاحات فلسفية رائعة، ولكنّ مثل هذا قليل النظير.

و يختلف هذا عن التوحيد في الصفات عند الفلاسفة، فهو عندهم يعني أنّ صفات الله ليست شيئاً زائداً على ذاته، أمّا عند العرفاء فهو يعني أنّ أيّ صفة كمالية فهي أصالة لله، وكلّ ما ينسب للآخرين من صفات الكمال فهي أشباح لصفات الله.

ويوجد في هذا المجال شعر ذو مضمون عرفاني:

رقّ الزجاج ورقت الخمر	فتشاكلا وتشابه الأمر
فكأنّها خمر ولا قدح	وكأنّها قدح ولا خمر

ويتوسّل الشعراء عادة بهذه الأمثال من خمر وقدح وغيرها، ويدّعي العرفاء أنّ لكلّ واحد من هذه معنىً خاصاً في الشعر العرفاني، وهذه الألفاظ رموز فقط، وقد الّفت كتب لشرح هذه الاصطلاحات وتوضيح ما يقصد العارف مثلاً من الخمر والقدح لطيف وشفاف إلى حدّ لا يمكن وصفه، وقد سكبت فيه الخمرة الصافية، فمن ينظر من الخارج يخيّل إليه أنّه يرى قدحاً أحمر فارغاً، أو أنّه يرى خمراً أحمر ليس

موضوعاً في قدح، والواقع أنّ الخمر كان في القدح ولكنّه كان شفّافاً جدّاً بحيث لا يضفي على الخمرة لوناً، وإنّما لون الخمرة هو الذي يظهر من خلال القدح، فكأنّ القدح خال من الخمر، أو كأن الخمر ليست في قدح.

ويشير هذان البيتان إلى أنّ صفات الله عندما تتجلّى في مخلوقاته فكأنّها صفات المخلوقات وليست هي لله، هذا إذا تخيّلنا أنّ القدح فارغ من الخمر، أما من يفهم ويعرف أنّ اللون للخمر فهو يلتفت إلى الخمر، وكأنّه لا وجود للقدح، إنّه لا يرى القدح ويرى لون الخمر فقط.

والعارف يصل أحياناً الىٰ منزلة يرىٰ فيها صفات الكمال بهذا الشكل، فأينما رأى علماً فهو يراه علم الله قد تجلّى في هذا الظرف، وكلّما شاهد قوّة أو قدرة فهو ينظر إليها على أساس أنّها قوّة الله أو قدرته تجلّت في هذا المظهر، وهكذا سائر صفات الكمال.

بهذه الطريقة يفكّرون ويدّعون أنّ الظفر بهذه الحقائق لذيذ إلى حدّ أنّه يغرق لإنسان في الفرح والسرور ويخرجه من ذاته. ونحن نؤكّد أنّ ما انحدر إلينا من قبل الأنبياء والأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين في هذا المجال صحيح لا شكّ فيه، ولكنّ ما يدّعيه الآخرون فإننا لا نستطيع قبوله باليقين، ولا نستطيع ايضاً إنكاره ونفيه نا لا علم لنا ببواطنهم،نعم نستطيع أن نحدس من خلال آثارهم المتجلّية في أعمالهم وسلوكهم هل أنّهم صادقون في ادعائهم أم لا، وليس هذا الحدس مضمون الصحة تماماً.

فإذا كان من يدّعي مثل هذا الشهود يتملّق الناس للحصول على أتفه الأشياء، وتمتدّ يده مستجدية هذا وذاك، هل نستطيع أن نصدق أنّه مؤمن بالتوحيد في الأفعال، وأنّه يرى الأفعال كلّها من الله؟ من تمتد يده نحو السلاطين و ينطلق لسانه بمدحهم وثنائهم ويتملّق أتباعهم تملقاً مخجلاً من أجل الحصول على فتات من الطعام، أيمكن التصديق بأنّه ينسب ـحقيقةـ إدارة العالم لله؟!

نعم، يمكن تصديق ذلك ممن وجد جانباً من حقائق العرفان وهو يقول: «والله لم أخش أحداً في عمري»[٣]. وقد أثبت طيلة عمره أنّه لا يخاف غير الله، عندما يذكر اسم الله عنده تتساقط دموعه، ولكنّه يتحدّث مع أعظم القوى العالمية وكأنّه يتكلّم مع صبيّ :«لا بد أن يسقط رئيس الجمهورية الفلاني» يطلقها ولا يخاف أحداً، أمّا إذا وقف في محراب العبادة فإنّه يرتعش،ولكنّه لا يتحرك له ساكن إذا ما تعرّض ماله ووجوده وحياته للخطر ولا يعير هذا الأمر أيّة أهميّة، إنّه صامد صموداً حيّر العالم بأجمعه، مثل هذا الإنسان إذا ادّعى أنّه قد وجد القدرة كلّها في يد الله وليس الآخرون إلّا وسائل فإنّه يمكن قبول ذلك منه. أمّا من يدّعي أنّه قد نال أرفع مراتب التوحيد ولكنّه يستجدي هذا وذاك لا يمكن أن يصدّق أنّه قد وصل إلى التوحيد.

وآخر مرحلة في التوحيد يصلها الإنسان عند العرفاء هي التوحيد الذاتي، فهم يقولون: إنّ الإنسان يحلّق في تكامله فيصل إلى أفق يرى فيه الوجود الحقيقي منحصراً بالله، وكلّ ما يشاهده في عالم الوجود فهي تجلّيات لوجوده تعالى وظلال له، وحتّى التعبير بالظلال ليس صحيحاً ولكنّه يستعمل لتقريب المعنى للذهن.

يقول العرفاء عندما يصل الإنسان إلى أرفع درجات التوحيد فأيّ شيء يراه كأنّه ينظر في مرآة قد تجلّى فيها وجود الله تعالى، وهذه الكثرة التي يراها في العالم عائدة إلى الكثرة في المرآة، حيث تكون المرايا متعدّدة، والنور الذي يتجلّى فيها جميعاً هو نور واحد، والمرآة ليست نوراً وإنّما هي عاكسة للنور الإلهي:

﴿اللهُ نُورُ السَّمَواتِ والأرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيها مِصْبَاح﴾[٤].

إنّهم ينظرون إلى العالم بعنوان أنّه مرآة تتجلّى فيها الذات الإلهية المقدّسة.

وليس من السهل ـ كما قلنا من قبل ـ إخراج المعاني التي يريدها هؤلاء الكبار في القوالب اللفظية والمفاهيم المتداولة، ولكنّنا ننطلق من موقف حسن الظنّ مع من

(٣) اشارة إلى كلام الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه.

(٤) النور: ٣٥.

انكشفت لنـا عقائدهم ، وتجلّت لنا أخلاقهم الإسلامية وسلوكهم المطابق لموازين الشرع الحنيف، فنقول: إنّهم لا يدّعون شيئاً لم يجدوه ممّا تحكيه هذه الألفاظ وإن كانت حكاية قاصرة.

فمن سجّل في اثاره أنّ الله ليس جسماً ولا يحلّ في جسم وهو ليس عين مخلوقاته عندما يقول: أنا لا أرى شيئاً سوى الله، فإنّ ذلك لا يعني أنّ ما يراه من اشياء هي ذات الله، وإنّما معناه أنّنا نتملّى في هذه المرآة جمال محبوبنا.

ومن حقّنا أن نحسن الظنّ بمن كانت حياته بأجمعها طاعة وعبادة لله سبحانه ونؤوّل أحاديثهم بحيث تتضمّن معاني رفيعة لا نستطيع فهمها على حقيقتها.

أمّا الشخص المتحلّل الذي لا يلتزم بضابطة و هو يدّعي العرفان، فنحن لا نستطيع أن نحسن الظنّ به، وهذه المعرفة ليست شرعة لكلّ وارد، وإنّما هي محتاجة لينزف لها دم قلبه عشرات السنين، وهي تحتاج ـ كما يقول بعضهم ـ إلى تحطيم الجبل بشعر الأجفان.

ومن تجشّم هذا العناء في سبيل معرفة الله وعبادته، فلعلّ الله سبحانه يطلعه على بعض الحقـائق التي يقصـر فهمنا عنها. وتؤيّد هذا الروايات التي تذكر أنّه كان بين أصحاب النبي(ص) والأئمّة الأطهار(ع) أشخاص لا يستطيعون أن يكشفوا كلّ ما لديهم لأقرب أصدقائهم، ففي رواية:

«لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لكفّره أو لقتله»[٥].

وقد كان أبو ذر وسلمان من كبار صحابة الرسول الكريم(ص) وكان إيمانهما متقارباً إلى حدّ أنّ النبي(ص) قد آخى بينهما يوم آخى بين المؤمنين، ومع أنّ إيمانهما كان متقارباً فالرواية تقول إنّ معرفة سلمان كانت أرفع وأدق بحيث لو أراد إعلانها لم يفهمها أبو ذر ولاّستنبط منها معنى آخر ولتصوّر أنّه كافر !...

(٥) الكافي ١: ٤٠١.

إلى أيّ مدى يمكننا معرفة الله؟

سبق لنا القول: إنّ معرفة الله يمكن أن تتمّ بإحدى صورتين: إحداهما المعرفة الحضورية، والآخرى المعرفة الحصولية الذهنية.

وللمعرفة الحضورية مراتب من حيث الشدة والضعف والوضوح والخفاء، وكلمّا تكاملت النفس وارتفعت درجة تجرّدها وتركّز التفاتها ازدادت معرفتها الحضورية بالله تعـالى. وصحيح أنّ للنفس قدرة على التكـامل بشكل واسع، ولكنّها لا تحيط أبداً بالذات الإلهية، وإنّما تشاهد بعض التجليّات الإلهية بمقدار سعة وجودها.

وأمّا المعرفة الحصولية التي تكون بوساطة المفاهيم العقلية فلها مراتب مختلفة أيضاً، وهي تتفاوت من حيث الدقّة ومن حيث تعدّد المفاهيم. وحتى إذا كان المفهوم دقيقاً ثرياً فإنّه لا يستطيع أبداً أن يعكس حقيقة الذّات والصفات الإلهيّة.

وليس هذا مقصـوراً على هذا المجال وإنّما كلّ مفهوم لا يمكن أن يعكس مصـداقـه بشكـل كامـل إلاّ إذا كان المتصـوّر قد أدرك المصداق من قبل بالعلم الحضـوري، فالذي لم يجد مصداق «الحبّ» فكلّ توضيح لهذا المفهوم لا يمكن أن يوصـل إليه مصداقه، ولهذا كان العقل عاجزاً عن إدراك حقيقة الله لأنّ تعامله مع المفاهيم، والمفهوم لا يبيّن حقيقة

«إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار».

والقلب وحده الذي يستطيع النفوذ إلى الساحة الإلهية باكتساب النور والطهارة فهو يتمتّع عندئذ بالأنوار الإلهية بمقدار ظرفيّته:

«ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»[١].

والذين نالوا شيئاً من مراتب المعرفة الحضورية يستطيعون ـ بمقدار معرفتهم ـ أن يجعلوا المفاهيم الذهنية حاكية عن المعرفة الشهودية.

والذين لم يظفروا لحدّ الآن بالمعرفة الحضورية الواعية يستطيعون فقط أن يضمّوا عدّة مفاهيم ذهنية إلى بعضها ليصوغوا عنواناً عقلياً ليس له مصداق خارجي سوى الله تعالى مثل: خالق العالم، الكامل اللانهائي، الغني المطلق، واجب الوجود بالذات...

وفائدة الدراسات الفلسفيّة والعقليّة هي أنّها تعدّ الذهن لتصوّر المفاهيم العقلية القابلة للإطلاق على الله تعالى بشكل أدّق ، أمّا من لم يتمرس عقله فهو يتلقّى هذه المفاهيم بصورة مبهمة، ومن هنا فهو يقع أحياناً في الخطأ والاشتباه عند التطبيق. ولكن الجهود العقلية والفلسفية لا تؤدي بالتالي إلاّ إلى معرفة غيابية:

«إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»[٢].

وحتّى المفاهيم الواردة في الآيات والروايات لا يستفاد منها أكثر من هذا، لكنّه باستطاعة المعرفة الذهنيّة أن تدفع القلب للالتفات إلى علاقته الوجودية بالله، فتستيقظ معرفته الفطريّة وتتّضح تدريجيّاً. وليس من البعيد أن يكون أحد أهداف آيات التوحيد في القرآن هو إيقاظ الفطرة وإحياء المعرفة القلبيّة[٣]، وقد جرّب كبار أهل المعرفة هذه الفائدة القرآنيّة العظيمة. ففي أثناء تلاوة القرآن مع حضور القلب ولا سيّما

(١) نهج البلاغة: ٢٥٨.

(٢) تحف العقول: ٣٢٧.

(٣) ليستأدوهم ميثاق فطرته.نهج *البلاغة*: ٤٣ .

في الأماكن المنعزلة عند منتصف الليل ظفروا بمشاهدات وانكشفت لهم حقائق.

وبالنسبة للمعرفة العقلية لله يوجد اتجاهان على حدّ الإفراط والتفريط:

أحدهما إتجاه أهل التشبيه الذين يستعملون في مورد الله تعالى حتّى المفاهيم المتضمّنة لمعاني النقص، ويتمّسكون بروايات وآيات من المتشابهات من قبيل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ و ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾. ينقل أنّ «ابن تيمية» كان يوماً يروي حديثاً عن ابن حنبل وهو جالس على المنبر، ومضمون الحديث هو أنّ الله تعالى ينزل من عرشه ليالي الجمعة، ولكي يبين للمستمعين كيفيّة نزول الله من عرشه فقد نزل هو من على المنبر قائلاً: هكذا ينزل الله من عرشه: (سبحانه وتعالى عمّا يصفون).

وهذا الاتجاه علاوة على مخالفته للبراهين العقلية، فإنّه يتنافى مع الآيات المحكمات مثل:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[٤].

والآيات المتشابهات لا بدّ من تفسيرها بالمحكمات، كما يذكر ذلك في محلّه.

الاتجاه الثاني هو اتجاه أهل التنزيه المطلق، وهم يعتقدون أنّ الانسان لا يستطيع أن يدرك أيّ مفهوم حول الله تعالى، ونحن لا نفهم حتّى معاني الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم بالنسبة لأسماء الله وصفاته، ويجوز لنا فقط استعمال أسماء الله وأوصافه الواردة في القرآن الكريم أثناء أدعيتنا أو محادثاتنا، فنقول مثلاً: إنّ الله خالق، رازق ، عالم، حكيم، ولكنّنا لا نفهم ماذا يعني علم الله أو قدرته. وأقصى ما يفهمه عقلنا هو أنّ الله ليس معدوماً ولا جاهلاً ولا عاجزاً، أي لا يفهم عقلنا إلّا معنىً سلبياً، وأمّا المعنى الإيجابي بالنسبة لوجوده وعلمه وقدرته تعالى فهو لا يستطيع أن يدركه.

ويؤدي هذا الاتجاه إلى شلّ نشاط العقل في مجال معرفة الله، وهو ناشىء من الخلط بين المفهوم والمصداق، فالعقل الإنساني عاجز عن إدراك حقيقة وكنه الذات

(٤) الشورى: ١١.

الإلهية، بل هو لا يستطيع معرفة حقيقة أي وجود عيني، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يستطيع إدراك المفاهيم التي يصلح بعضها للإطلاق على الله تعالى.

وتتمسّك هذه الفئة بآيات من قبيل قوله تعالى:

﴿فَلا تَضْرِبُوا لله ٱلأَمْثَال إنَّ الله يَعْلَمُ وأَنْتُمْ لا تَعْلَمُون﴾[٥].

وقوله: ﴿سُبْحَانَ ٱلله عَمّا يَصِفُون﴾[٦].

إنّهم يقولون: ما تدركه عقولنا إنّما هو أوصاف وأمثال، وهذه الآيات تعتبر الله منزّهاً عن أمثال الناس وأوصافهم.

وغاب عن هؤلاء أنّ هذه الآيات في مقام ردّ تخرصات المشركين وعبّاد الأصنام وسائر الكافرين، كما يدّل على ذلك سياقها في الآيات التي تسبقها والتي تلحقها، ولا تدلّ على نفي مطلق الصفات التي يدركها العقل، وهناك فقط آية واحدة توهم أنّها تنزّه الله عن جميع الصفات التي يدركها عقل عامّة الناس، والمخلصون (بفتح اللام) فقط ـ وهم الذين استخلصهم الله ـ يستطيعون وصفه بشكل صحيح، وهذه الآية تأتي بعد آيات تنزّه الله سبحانه عن الصفات غير اللائقة التي ينسبها إليه المشركون.يقول تعالى: ﴿سُبْحَانَ ٱلله عَمّا يَصِفُون * إلاَّ عِبَادَ ٱلله ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[٧].

وهم يستدلون بها بهذا الشكل: صحيح أنّ سياق الكلام حول الصفات التي ينسبها المشركون لله تعالى، ولكنّ هذا الاستثناء نوع من أنواع الاستثناء المنقطع وهو أبلغ من الاستثناء المتصلّ في إفادة الحصر، ومعناه عندئذ أنّ الله منزّه عن وصف أي واصف سوى وصف المخلصين، وعلى هذا يصبح عقل عامّة الناس عاجزاً عن إدراك صفاته.

ولرفع هذا التوهّم يمكن القول:

(٥) النحل: ٧٤.

(٦) المؤمنون: ٩١.

(٧) الصافات: ١٥٩ ـ ١٦٠.

أوّلاً: إنّ الحصر الموجود في الآية الكريمة هو من ألوان حصر القلب، أي أنّ هناك فئتين من الواصفين وهما متعارضتان: إحداهما فئة المشركين، والأخرى فئة المخلصين، والآية الكريمة تعارض كلام المشركين وتؤيّد كلام المخلصين وعليه فالآية ليست ناظرة إلى سائر الواصفين.

ثانياً: حتّى إذا سلّمنا بأنّ مفاد الآية الشريفة هو تنزيه الذات الإلهية عن مطلق الصفات ما عدا الصفات التي ينسبها المخلصون إليه، فإنّه لا يستفاد منها أنّ العقل لا يدرك مفاهيم أسماء الله وصفاته، وإنّما مفادها هوأنّ عقل عامّة الناس لا سبيل له إلى الظفر بحقيقتها لأنّ هذه المفاهيم من إبداع الذهن وصياغته، فالذين يتمتّعون بالعلم الحضوري في هذا المضمار يستطيعون وصف الله بهذه المفاهيم حيث يجعلونها حاكيةً عن معرفتهم الحضورية.

ولا بدّ لنا أن نشير إلى ملاحظة مهمّة، وهي أنّ المفاهيم السلبية في قوّة الإيجاب، فعندما نقول: «إن الله ليس جاهلاً» فقد سلبنا عن الله معنىً عدمياً، وهو بدوره لا يعرف إلّا بالالتفات إلى المعنى الوجودي الإيجابي، أي الجهل يساوي عدم العلم وما لم نعرف معنى العلم فإنّنا لا نفهم معنى الجهل، ونفي الجهل يعني نفي عدم العلم وهو يساوي إثبات العلم، ولو كان العقل عاجزاً عن إدراك معنى مفهوم العلم بالنسبة لله تعالى لكان عاجزاً ايضاً عن إدراك معنى نفي نفيه، إذن نفي الجهل عن الله تعالى في قوّه إثبات العلم له، بل هو مؤخّر عنه من حيث الرتبة العقلية، فما لم نثبت العلم لله لا نستطيع نفي الجهل (نفي نفي العلم) عنه.

وقد يقال: نحن ندرك جهل أنفسنا، ثمّ ننفي هذا الجهل عن الله ، ومثل هذا النفي لا يستلزم إدراك العلم بالنسبة لله تعالى

ولكنّ هذا غير صحيح لأنّ جهلنا مقيّد، ونفي الجهل المقيّد لا يستلزم إثبات العلم المطلق لأنّه لا يتنافى مع الجهل المطلق كما يصدق نفي الجهل المقيّد على الموجود الذي لم يظفر بأيّ لون من الوان العلم، فيقال عنه: إنّه ليس جاهلاً جهلاً مقيّداً، أي أنّه جاهل جهلاً مطلقاً. إذن لا بدّ من حذف قيد الجهل المقيّد الذي ندركه في أنفسنا،

ثمّ ننفي مطلق الجهل عن الله.

ونستطيع أن نفعل مثل هذا في مورد العلم، أي أنّنا نقوم بحذف القيود الموجودة في علومنا الناقصة المحدودة ثمّ ننتزع مفهوماً عاماً يشمل كلّ ألوان العلم، ولو أنّنا لا نفهم حقيقة بعض مصاديقه، ثمّ ننسب «العلم المطلق» لله تعالى.

وهذا هو نفس ما أشرنا اليه فيما سبق من أنّ العقل يستطيع إدراك مفاهيم الصفات الإلهية، ولو أنّه لا يستطيع إدراك حقيقتها، وهو معنى العبارات الواردة في الروايات من أنّه:

«عالم لا كعلمنا، قادر لا كقدرتنا...».

والحاصل أنّ من يستعرض القرآن ويدقّق في الآيات التي تذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله، يعرف أنّ القرآن يعرض مفاهيم يفهم معناها الناس، ويتحدّث عن أمور يتوقّع من السامعين إدراكها وقبولها، ولا يفهم منها أنّها مجرّد ألفاظ يستعملها الله ويريد منّا استعمالها من دون أن نفهم لها معنى، خذ مثلاً قوله تعالى:

﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[٨].

فالناس يسألون أنفسهم: أيمكن أن يكون خالق هذا العالم العظيم بلا علم؟

ماذا يريد أن يقول بهذه الجملة؟ إنّه يريد أن يقول: لا بد أن تعتقدوا بأنّ لله علماً بالمعنى الذي نفهمه من العلم، أم أنّه يريد إثبات لفظ لا نفهم معناه؟ أي أنّكم لا بدّ أن تقولوا: إنّ لله علماً، بطريقة التعبّد من دون أن تستطيعوا فهم هذه الجملة؟

لا شك أن القرآن ينسب لله أسماء وصفات ويريد من الناس أن يعرفوه بها بالمعنى الذي يفهمونه منها، لا أنّها ألفاظ مستعملة في مورد الله من دون معنى مفهوم للناس.

وأمّا الذين يتعلّقون ببعض الروايات ليفهموا منها عدم قدرة الناس على إدراك معاني أسماء الله وصفاته، كالرواية التي ينقلها المرحوم الفيض عن الإمام الباقر(ع)

(٨) الملك: ١٤.

أنّه قال:

كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم»[٩].

فإنّ شبهتهم حاصلة نتيجة للخلط بين المفهوم والمصداق، وكثير من المغالطات التي يبتلى بها الإنسان أثناء الاستدلال تحدث نتيجةً للخلط بين المفهوم والمصداق، اي أنّه ينسب للمفهوم ما هو في الحقيقة للمصداق أو بالعكس.

المفهوم هو ذلك المعنى الكلّي الذي تدركه عقولنا مثل مفهوم الإنسان، مفهوم النور، مفهوم الحرارة. وهذه كلّها معان نتصوّرها في أذهاننا، وعندما نريد توضيحه نقول: الإنسان موجود حيّ يتمتّع بالعقل (حيوان ناطق)،فالمفهوم شيء يمكن تفسيره بمعانٍ أُخرى.

أمّا المصداق فهو الوجود الشخصي الذي ينطبق عليه هذا المفهوم، وهو الفرد الخارجي له، فنحن عندما نشرح مفهوم النار نقول: جسم حار، أو تركيب موادّ قابلة للاحتراق مع الأوكسجين، أو موجود يتميز بالحرارة ذاتاً، ولكن هل ترتفع درجة حرارة أذهانكم عندما تتصوّرون النار (الجسم الحار)؟ كلّا، لأنّ مفهوم النار ليس حارّاً وإنّما مصداقه هو الحارّ. فإذا أراد شخص أن يستدّل من تصوركم للنار على ارتفاع درجة حرارة أذهانكم فإنّ هذا مغالطة لأنّه قد نسب آثار المصداق للمفهوم، فالذي في أذهانكم هو مفهوم النار لا مصداقها، وذو الحرارة هو المصداق النار لا مفهومها. وتكثر مثل هذه المغالطات في الكلام ويستطيع الأذكياء اصطيادها والتنبيه عليها. ويوجد في علم المنطق فصل في فنّ المغالطة يسرد ألوان المغالطات من أجل الحيلولة دون وقوع الناس فيها أو من أجل أن لا تنطلي عليهم مغالطات الآخرين.

نعود الآن إلى أصل الموضوع فنقول: يبدو أنّ القائلين بعدم إمكانية معرفة الله، وإنّ هذه الصفات ما هي إلاّ ألفاظ أجيز لنا استعمالها بالنسبة لله، قد تورّطوا في

(٩) المحجّة البيضاء، ط مكتبة الصدوق ١: ٢١٩.

هذه المغـالطة، فالمستفاد من الآيات والروايات هو أنّ مصداق الصفات الإلهية لا يمكن معرفته بالمفاهيم الذهنية، لا أنّ المفاهيم الذهنية عندما تستعمل في مورد الله فإنّها تفقد معانيها.

عندما نقول: الله موجود، فماذا نعني؟ هل نقصد المعنى الذي يقابل المعدوم أم شيئاً آخر؟ وإذا قلنا: الله عالم، فهل نقصد المعنى المقابل للجاهل أم معنى آخر؟ لا شكّ أنّنا نستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني. الله عالم،أي ذلك الشـيء الذي يلازم عدم الجهل.

إذن نحن نفهم معنى المفهوم، ولكنّنا لا نستطيع معرفة مصداق هذا العلم، فللعلم مصاديق كثيرة ونحن نعرف من مصاديقه علوماً محدودة موجودة في أنفسنا، وإذا أردنا نسبة العلم للآخرين فنحن تنسب إليهم ما يشبه الموجود في أنفسنا، أمّا العلم الذاتي الذي هو عين ذات الله فنحن لانعرف مثل هذا المصداق ولا ندرك حقيقته.

مثلاً نحن لا نستطيع أن نسمع الأمواج الصوتية إلاّ إذا كانت بذبذبات معينة، فإن كانت أقلّ من ذلك أو أكثر فلا يمكننا سماعها، ولكنّنا مع ذلك نستطيع أن نتصوّر الأمواج ذات الذبذبات العالية او المنخفضة. وكذا الضوء فنحن لا نرى الضوء إلاّ بذبذبات خاصّة، أمّا إذا كانت ذبذباته أكثر من ذلك أو أقل فنحن لا نستطيع رؤيته كالأشعّة فوق البنفسجية أو تحت الحمراء، ولكنّنا نقول إنّها أشعةّ ذات ذبذبات أكثر أو أقلّ، فنحن ندرك مفهومها مع أنّنا لا نرى المصداق ولا نسمعه لأنّ قوّة الرؤية أو قوّة السمع لدينا لا تستطيع إدراكه.

ومثال آخر: فنحن ندرك مفهوم العلم، ومصاديقه التي نعرفها في أنفسنا محدودة توجد في ظروف محدّدة، فعلمنا ليس مطلقاً، وسبيل تحققه أيضاً محدود، فنحن لا نكسب العلم عن طريق أصابعنا وإنّما نظفر به عن طريق أعيننا وآذاننا، أمّا إذا فرضنا أنّ هناك علماً لا حدّ له وليس مكتسباً وهو عين وجود ذلك الموجود فنحن نستعمل له مفهوم العلم، ومفهوم أنّه غير مكتسب، ومفهوم أنّه غير محدود ونحن ندرك هذه المفاهيم ولكنّنا لا نعرف مصاديقها، نعرف من مصاديق العلم ما هي محدودة ومتناهية ومكتسبة،

أمّا مصداق العلم المنطبق على ذات الله فهو علم ذاتي لا نهائي، ولكنّ مفهوم العالم عندما يستعمل في مورد الله هو نفسه عندما يستعمل بالنسبة إلينا. فالمصاديق تختلف والمفهوم واحد.

وبهـذا نستـطيع تقريب الفئتين إلى بعضهما، فنقول قد يكون مقصود الفئة الأولى هو أنّنا نعرف المفاهيم المستعملة في مورد الذات الإلهية، أمّا مقصود الفئة الثانية فهو أنّنا لا نعرف شيئاً عن كنه وحقيقة الذات الإلهية.

وبهذا نفهم معنى الرواية القائلة:

«إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار».

أي أنّ حقيقة الذات الإلهية لا يمكن معرفتها بوساطة العقل، وليس المقصود هنا هو أنّ مفاهيم الصفات لا يمكن إدراكها بالعقل. ومن الضروري أن نشير إلى أنّ عمل العقل هو إدراك المفاهيم فهو القوّة المدركة للمفاهيم الكليّة، ولا يستطيع العقل ابداً أن يظفر بالمصداق، ويحتاج الإنسان لإدراك المصداق إمّا إلى التجربة الحسية وإمّا إلى التجربة الباطنية التي نسمّيها بالعلم الحضوري والشهودي..

ولا يعرف العقل أبداً موجوداً عينيّاً خارجياً إلاّ بالصفات الكلّية، إذن لا بدّ أن لا نتوقّع من العقل معرفة ذات الله من حيث كونه موجوداً عينيّاً ومصداق الصفات والأسماء الإلهية، وكلّما أدرك العقل شيئاً فإنّ ذلك يتمّ عن طريق المفاهيم الكلية.

إذن كيف يمكننا معرفة ذات الله؟

إنّها منحصـرة بالعلم الحضوري، ولهذا العلم درجات متفاوتة تبدأ من درجة ضعيفة موجودة عند كلّ الناس حسب ما استفدناه من آية الميثاق ،ثمّ تتصاعد حتّى تصل إلى أرفع مراتبها عند المؤمنين الصالحين الذي يظفرون بها نتيجة للتركيز وحضور القلب في عبادة الله وطاعته، فتتعرّف قلوبهم على الله بشكل أوثق، وتصقل معرفتهم الفطرية وتشتدّ وتستيقظ.

ويجري هذا حتّى مع المؤمنين المتوسّطين، فلعلّ مؤمناً يستغرق في مناجاة الله

وبثّه ما في نفسه اثناء هدأة الليل فينسى العالم ويغفل نفسه فيشرق قلبه بمعرفة الله وتأنس روحه بمناجاته وينصرف عن كلّ شيء عداه. إن هذا هو العلم الحضوري قد انكشف الستار عنه فنشط وتوقّد نوره. والأرفع من هذه، تلك المعرفة الشهودية التي ينالها أولياء الله وأصفياؤه، منها قول الإمام الحسين (ع):(١٠).

«لم أعبد ربّاً لم أره».

أو «ألغيرك من الظهور ما ليس لك؟!».

أو «أن تتعرّف إليّ في كلّ شيء حتى لا أجهلك في شيء».

و«أنت الظاهر لكلّ شيء».

أي هل لغيرك نور يستطيع إظهار ذاتك، فكأنّ الذين يريدون معرفتك بغيرك قد تصوّروا أنّ للآخرين نوراً تفقده أنت، ومن خلال أشعة هذا النور يريدون أن يعرفوك، تعساً لهذا التوهم الباطل فلا يوجد نور إلا وهو منك، ولم تغب عن قلبي حتى ابحث عنك ولم أجهلك حتى أطلب معرفتك ، ولا ظهور لشيء إلّا إذا أظهرته أنت.

إنّها معرفة تختصّ بأولياء الله الذين قطعوا مراحل واسعة في مجال التوحيد وانشدّت قلوبهم إلى الله «أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحّدوك، وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتى لم يحبّوا سواك».

إنّ أمثال هؤلاء يستطيعون معرفة ذات الله بمقدار ما تتحمّله ظرفية وجودهم.

ونقربّ هذا للذهن من باب تشبيه المعقول بالمحسوس (ولله المثل الأعلى) فنقول:

إذا كان لدينا مصباح يضيء من منبع مولّد للضوء، فهذا المصباح متصل بالمنبع بوساطة خطّ (لا يهمنّا في هذا المجال أن نعرف حقيقة النور، أهي موجيّة أم ذريّة أم شيء آخر) وإذا استطاع هذا الخطّ المتصل بالمصباح أن يدرك ذاته ـ أي أنّه كان له شعور يدرك به نفسه ـ فهو سيدرك أنّه خطّ متصلّ بمنبع للضوء، اي أنّ إدراكه لذاته

(١٠) انها مقتطفات من دعاء عرفة لسيد الشهداء(ع).

هو بنفسه إدراكه لارتباطه واتصاله بمنبع الضوء، فإذا كان يدرك ذاته فإنّه يدرك اتصاله أيضاً بالمبدأ الصادر منه، إذن هو يدرك ذات ذلك الشيء ولكن بمقدار ما هو مرتبط به.

وبهذه الطريقة استطعنا التوفيق بين القائلين بعدم قدرة الإنسان على معرفة ذات الله والقائلين بقدرته على ذلك، فنقول:

إذا كان المقصود من معرفة الذات هو الإحاطة بذاته تعالى فإن هذا الأمر مستحيل لغير الله ، فذات الله غير متناهية، ولا يستطيع الموجود المتناهي أن يحيط باللامتناهي ﴿وَلا يُحِيطونَ بِهِ عِلْماً﴾[11].

وأمّا إذا كان المقصود من معرفة الذات هو أن بعض أفراد الإنسان يستطيع أن يصل إلى منزلة يدرك فيها علاقته الوجودية بالله تعالى ويرى وجوده شعاعاً من وجود الله (من باب التمثيل الناقص لتقريب الموضوع إلى الذهن) فيتحقّق له العلم الحضوري فهذا ممكن ولا غبار عليه.

ولا بدّ لنا من التذكير هنا بأنّ ارتباطنا بالله ليس من قبيل العلاقات المادّية الجسمية فهذا مستحيل بالنسبة لله تعالى:

«داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء».

وإنما ارتباطنا به يعني أنّه لو لم تكن إرادته لم نكن شيئاً. و نمثلّ لهذا بتمثيل ناقص وهو الصورة الذهنية التي توجدونها في أذهانكم، وهي ترتبط بأذهانكم لأنّكم الخالقون لها ولا يمكن فصلها عن الذهن ولو فصلتموها عنه لم تكن شيئاً، فقوامها بارتباطها بالذهن، ولهذا قال الفلاسفة الإسلاميون: وجود هذه الأشياء هو عين الربط لا أنّه أشياء تتميز بالربط وإنّما هي عين الارتباط فمن يدرك أن قلبه متعلّق دائماً بالله فهو يدرك عندئذ وبنفس المقدار ارتباطه بالله في حدود ذاته، ولكنّه لا يستطيع على الإطلاق الإحاطة بالذات الإلهية المقدّسة.

إذن معرفة كنه ذات الله مستحيلة، أمّا معرفة ذاته بشكل محدود ومن زاوية

(١١) طه: ١١٠.

خاصّة فهي ممكنة، والسبيل إليها هو القلب وليس العقل لأنّ عمل العقل هو إدراك المفاهيم،وحديثنا هنا عن معرفة المصداق.

الأفعال الإلهية

قلنـا فيما مضى: إنّ نصاب التوحيد يكتمل بالتوحيد في الخالقية والربوبية والإلوهية، فمقتضى الربوبية هو أنّ لله تعالى حقّ التصرّف بأيّة صورة في مخلوقاته، ومقتضى التوحيد في الخالقية هو أنّ العالم وجميع الظواهر هي من مخلوقاته تعالى ولا شريك له في ذلك.

ويواجهنا في هذا سؤال يقول:

كيف تتحقّق هذه الخالقية والتدبير بالنسبة للعالم والإنسان، وكيف تصل إلى الفعلية؟ وبعبارة أُخرى: بأيّة صورة تتمّ الأفعال الإلهية في الخلق والتدبير؟

إنّ كلّ موحّد ينسب أصل وجود العالم وتدبيره العامّ لله، ولكن هل تتعلّق بالله أيضاً تلك الظواهر الجزئية التي توجد في العالم نتيجة لتغير أجزائه وتحوّلها؟ أم ينحصر الإيجاد الإلهي بأصل العالم ، والتدبير الإلهي بشؤونه العامّة؟ مثلاً خلق الله الشمس وهي تشرق على السيارات التابعة لها ومن جملتها الأرض، فتنشأ من هذا كثير من الظواهر، فهل ننسب هنا خلق الشمس فقط لله أم لا بدّ من نسبة كلّ الظواهر الجزئية الناتجة من إشراق الشمس لله أيضاً؟

وفي مورد خلق الإنسان: هل ينتسب إلى الله آدم(ع) فقط أم ينسب إليه أيضاً خلق أولاده الذين جاءوا إلى الحياة نتيجة لمجموعة من التأثيرات والتأثّرات الطبيعية؟

والأهم من هذا كلّه: هل تنسب لله أفعال الإنسان الاختيارية أم نكتفي بنسبة خلقه إليه؟

وعندما نقول: إنّ الله خالق العالم، هل نقصد منه أنّه تعالى يخلق كلّ شيء فيه، أم أنّه خلق المادة الأوّلية للعالم ثمّ تواصل هذه المادة حركتها بديناميكيتها الذاتية، فتوجد الظواهر اللاحقة حسب قوانين المادّة وتتحقّق تدريجياً، وهي عندئذ ليست بحاجة إلى الله تعالى؟

ولنضرب مثالاً يتعلّق بتدبير العالم:

هل أنّ الله عندما خلق العالم جعل فيه نظاماً ورتّبه بشكل خاصّ بحيث إنّ موجوداته تنظّم عملها وتدير نفسها بصورة ذاتية حتى نهاية عمره من دون حاجة إلى أحد، كصناعة الساعة التي رتّبت أجزاؤها بحيث إذا أُدير نابضها فهي تعمل بشكل منتظم، ولا نحتاج بعد ذلك إلى صانعها . هل العالم مثل هذه الساعة، قد خلقه الله ثمّ تركه لنفسه، أم أنّه يحتاج في كلّ لحظة إلى تدبير الله، وهو سبحانه حاضر في جميع الحوادث، وربوبيّته شاملة لجميع الظواهر على طول الزمان وامتداد المكان؟

ينظر عامّة الناس إلى هذا الموضوع نظرة سطحية فينسبون إلى الله ما يتعلق بالخلق والأشياء التكوينية الخارقة للعادة التي تحدث أحياناً من قبل الله مباشرة أو على يد أنبيائه أحياناً أُخرى،والأُمور التشريعية المعجزة كإرسال الكتب السماوية، وأمّا سائر الأفعال فهم يرونها خارجة عن نطاق الربوبية الإلهية، وكذا تدبير شؤون الإنسان فإنّهم ينسبونه للإنسان نفسه.

أمّا العلماء المسلمون فقد اختلفوا في الجواب على هذه الأسئلة منذ زمن بعيد وانقسموا إلى فئات بين الإفراط والتفريط:

فالأشاعرة يقولون: إنّ جميع الأفعال التي تتحقّق في العالم والآثار التي تترتّب على المؤثّرات يوجدها الله، وأمّا نسبتنا الأفعال إلى الآخرين فهي نسبة مجازية، وأمّا

إذا واجههم هذا السؤال: لماذا يكون لكلّ فعل معين أثر خاصّ دائماً؟ فهم يجيبون: لقد جرت عادة الله على إيجاد آثار معينة بعد أفعال بعينها، مثلاً جرت عادة الله على أن يكون بعد النار الاحتراق، ولو شاء غير ذلك لحدث الاحتراق مثلاً بعد هطول الثلج. إذن توجد الآثار كلها من الله مباشرة. ويرون نفس هذا الرأي بالنسبة لأفعال الإنسان الاختيارية، فهم يقولون: إنّ الله يوجد الإرادة في الإنسان ويوجد الشيء الخارجي أيضاً، إلّا أنّ عادة الله قد جرت على إيجاد الفعل بعد الإرادة.

وينـدفـع المعتزلة إلى الجهة المقابلة فيقولون: إنّ كلّ فاعل فهو مستقلّ في فاعليته، مثلاً يخلق الله النار، أمّا خاصية الاحراق فهي لذات النار.

وتبنّت فئة ثالثة رأياً وسطاً استفادته من مذهب أهل البيت(ع) فقالت: بالنسبة لأفعال الانسان بالأمر بين الأمرين، وهو المذهب الحقّ وما عداه ضلال.

ومجمل هذا الرأي، هو أنّ الفعل ينسب حقيقة إلى فاعله الطبيعي، ولكن هذا لا يمنع من نسبته إلى الله تعالى في مستوى أرفع. وبعبارة أُخرى: يتعدد الفاعل هنا بشكل طولي بحيث يصبح كلّ واحد فوق الآخر، فينسب الفعل إلى الفاعل المباشر وإلى الفـاعل الأعلى نسبة حقيقية، فهو إذن ينسب إلى الله. وكذا أفعال الإنسان الاختيارية فهي فعل الإنسان نفسه حقيقة، ولكنّها في مستوى أرفع تعتبر صادرة من الله ونسبتها إليه تعالى صحيحة مع حذف جهات النقص والأُمور العدمية.

وقبل أن نذكر الأدلة من القرآن الكريم على هذا المذهب الحق يحسن أن نستنطق القرآن عن كيفية علاقة الله بالعالم والانسان، ولهذا الكتاب العظيم أُسلوبه المتميّز الدال على حكمة الله، فهو يشعرنا بهذا: كما أنّكم لا تستطيعون معرفة الذات الإلهية بشكل تام، ولا إدراك حقيقة الصفات الإلهية ، فأنتم أيضاً عاجزون عن النفوذ إلى صميم الأفعال الإلهية، ولكنّه مع هذا يسعى باسلوبه الخاصّ لتسليط الأضواء على الأفعال الإلهية وتبيين علاقة الله بالعالم والإنسان.

ولعلّ بعض الناس يستهول هذا القول، وهو أنّنا لا نستطيع إدراك حقيقة

الأفعال الإلهية، لذا نجد من الأفضل أن نقدّم توضيحاً في هذا المجال يثبت لنا عجزنا عن هذا الأمر: إنّ المفاهيم المستعملة في هذا المضمار، مثل: مفهوم الخالقية، العلية، الفاعلية و أمثالها، هي مفاهيم مأخوذة من مصاديق تتّصف بالإمكان، أي انّنا في البدء نجد شيئاً في أنفسنا أو علاقة بين موجودين مادّيين، فنأخذ منها مفهوماً ثمّ نعمّم هذا المفهوم ليشمل الله أيضاً، فنحن عندما نقول: أنجزت الفعل الكذائي، فقد استعملنا مفهوم الفعل والإنجاز، وهي نفس المفاهيم التي نستعملها بالنسبة إلى الله، فنقول: أنجز الله الفعل الكذائي.

أو عندما نقول: أدار فلان المجتمع أو الفئة الكذائية أو الجهاز الفلاني، فنحن نستعمل مفاهيم قد حصلنا عليها من العلاقات الخاصّة الموجودة بين الإنسان والطبيعة، أو بين الإنسان والإنسان الآخر، كصناعة سيارة أو إدارة مجتمع، فهذه أشياء رأيناها وعرفناها، ثمّ نوسّع مفهومها ونحذف قيودها، فنقول: صنع الله العالم، أو يدير الله العالم.

ولكنّ الذي وجدناه في أنفسنا أمر مقرون بالنقص والمحدودية، لذا نقوم بحذف جهات النقص والأُمور العدمية عندما نريد استعمالها بالنسبة إلى الله تعالى.

إذا أردنا أن نعمل فماذا نصنع؟ إنّنا نستخدم أيدينا وأجسامنا ونستغلّ عيوننا وآذاننا وسائر طاقاتنا، فهل يؤدّي الله أعماله بهذه الصورة؟ أله تعالى ـ والعياذ بالله ـ يد يحرّكها، ويفعل كما نفعل نحن عندما نريد تحريك جسم فيسلط طاقة ميكانيكية على ذلك الجسم؟

كلّا، إنّ الله ليس بجسم، وليس له يد ولا قدم جسمية يدير بها كرة الشمس، وهو تعالى لا يؤدّي أفعاله بوساطة أعضاء مادّية، ولكنّه كما توجد علاقة بين أقدامنا وكرة القدم، فما لم تضرب أقدامنا الكرة فإنّها لا تتحرّك، كذلك توجد علاقة بين الله سبحانه وأعماله، فما لم يحرّك هذا العالم فإنّه لا يتحرّك، أما كيف يتحقّق ذلك؟ وماذا يفعل لكي تتحرّك المجرّات والكرات السماوية والظواهر الضخمة والضئيلة من الذرّة

وحتى المجرّة؟

لسنـا ندري، لأنّنـا لم نشاهد نموذجاً لها، وأمّا علاقاتنا بظواهر العالم فهي محدودة وناقصة ومادية، ولا نجد في أنفسنا مثل تلك العلاقة التي تربط الله بمخلوقاته، ولو وجدنا هذه الرابطة لأصبحنا الهة، وأقصى ما نفهمه هو أنّنا ما لم نحرّك شيئاً فإنّه لا يتحرّك، وكذا الأمر بالنسبة إلى الله فإنّه ما لم يحرّك العالم فهو لا يتحرّك، أمّا كيف يحرّكه؟ فهذا ما نجهله كما قلنا بالنسبة لصفات الله، مثلاً نقول: إنّ الله عالم، ونحن نعرف من مصاديق العلم أشياء محدودة ولكن علمه تعالى غير محدود، كيف يكون ذلك؟ لسنا ندري، إنّه علم غير اكتسابي لم يحصل عن طريق السمع والقراءة وغيرهما، ولهذا قلنا:

«عالم لا كعلمنا».

ويصـدق مثل هذا في مورد افعالهَ تعالى، فإذا قلنا: إنّ الله هو المدير للعالم، وهو المدبّر له، فلا يعني ذلك أنّه يشبه تدبيرنا. وكذا إذا قال الفلاسفة وأهل المعقول: إنّ الله علّة العـالم، لا بدّ أن نضيف إليه قيد «لا كعليّتنـا للأشياء» فالخصوصيات الموجودة في العلاقة بين العلّة والمعلول في ظواهر العالم غير موجودة في العلاقة بين الله والعالم، وهي عليّة لكنّها ليست من ألوان العلية التي نعرفها، ما هي حقيقتها؟

لسنا ندري، وأقصى ما نعلمه عن معنى كون الله علّة العلل، هو أنّه لو لم يكن الله موجوداً لما وجد العالم، فهو علّة بمعنى «ما يتوقّف عليه الشيء» أو ما يفيض وجود الشيء» فلو لم يكن هو لم يوجد شيء، أمّا ما هو كنه علاقة الله بالعالم؟ فهذا ما لا نفهمه لأنّنا لسنا الهة، نعم قد يمنّ الله سبحانه على بعض عباده اللائقين بلون من المعرفة الشهودية يدركون بها حقيقة الأفعال الإلهية بما يتّسع له ظرف وجودهم كما مرّ علينا بالنسبة لذاته تعالى وصفاته.

ولعلّ تلك الآية الواردة في حقّ إبراهيم تشير إلى هذا الموضوع:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْراهيمُ رَبِّ أَرني كَيْفَ تُحْيي ٱلمَوْتى، قالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قالَ بَلى ولكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبي، قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيكَ ثُمَّ ٱجعَلْ عَلى كُلِّ

جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادعُهُنَّ يَأتِينَكَ سَعْياً وَاعلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

وتفهم هذه الآية عادة بشكل سطحي وهو أنّ إبراهيم(ع) أراد أن يرى كيف تعود الحياة إلى ميّت لأنّ للرؤية أثراً قوياً في القلب، ولكنّ العلامة الطباطبائي ينبّه على ملاحظة دقيقة في هذه الآية حيث يقول: إنّ إبراهيم(ع) لم يقل: أرني كيف تعود الحياة إلى الميت، وإنّما أراد من الله أن يريه كيف يحي الله الموتى، أي أنّه أراد رؤية الإحياء الإلهي، أراد رؤية تلك العلاقة الحقيقية بين الله وخلقه التي يتمّ بها إحياء الميت، أي أنّه أراد أن يرى ما يفعله الله في سبيل إحياء الميّت، ولنستمع إلى كلامه:

يوجد في السؤال «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» ـ أمران:

أحدهما: ما اشتمل عليه قوله (تحيي) وهو أنّ المسؤول مشاهدة الأحياء من حيث إنّه وصف لله سبحانه لا من حيث إنّه وصف لأجزاء المادّة الحاملة للحياة.

ثانيهما: ما اشتمل عليه لفظ الموتى من معنى الجمع فإنّه خصوصية زائدة.

أمّا الأوّل فيرتبط به في الجواب إجراء هذا الأمر بيد إبراهيم نفسه حيث يقول: فخذ، فصرهنّ ، ثم اجعل، بصيغة الأمر، ويقول: ثمّ ادعهنّ يأتينك، فإنّه تعالى جعل إتيانهنّ سعياً وهو الحياة مرتبطاً متفرّعاً على الدعوة، فهذه الدعوة هي السبب الذي يفيض عنه حياة ما أُريد إحياؤه، ولا إحياء إلاّ بأمر الله، فدعوة إبراهيم إياهنّ بأمر الله قد كانت متّصلة نحو اتصال بأمر الله الذي منه تترشح حياة الأحياء، وعند ذلك شاهده إبراهيم ورأى كيفية فيضان الأمر بالحياة، ولو كانت دعوة إبراهيم إياهنّ غير متصلة بأمر الله الذي هو أن يقول لشيء أراده: كن فيكون، كمثل أقوالنا غير المتصلة إلاّ بالتخيّل كان هو أيضاً كمثلنا إذا قلنا لشيء: كن، فلا يكون، فلا تأثير جزافي في الوجود»[2].

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) تفسير الميزان ٢: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

إنّها معرفة شهودية تطلع على حقيقة فعل الله بمقدار ما تتحمله ظرفية وجود هذا المخلوق.

إذن نستطيع أن ننسب لله هذه المفاهيم بعد حذف جهات النقص والجوانب العدمية فيها. وصحيح أنّ عقولنا لا تستطيع إدراك حقيقة الأفعال الإلهية كما تحدث في صميم الواقع، ولكن هذا لا يعني أن نعطّل عقولنا متعلّلين بأنّنا لا نعلم، فقول العالم: لا أدري، بعد البحث والدراسة لا يشبه قول الجاهل: لا أدري، منذ البدء، ونحن نعترف بأنّ العقل الإنساني بطاقاته المتاحة له لا يستطيع إدراك حقيقة الفعل الإلهي، ولكن هذا لا ينبغي أن يحملنا على تعطيل عقولنا، بل لا بدّ من استغلالها إلى أقصى حدّ تستطيعه، فهي وإن كانت لا توصلنا إلى كنه الأفعال الإلهية، ولكنّها تثري معرفتنا العقلية.

وللقرآن الكريم في هذا السبيل أُسلوب خاصّ يبيّن فيه علاقة الله بمخلوقاته بصور مختلفة، ويجيب القرآن على هذا السؤال:

أيكون الله خالقاً لأصل العالم فقط أم إنّه خالق كلّ ظاهرة؟

بأنّ الله خالق لكلّ شيء، وليس هو خالقاً لمادّة العالم الأوّلية فحسب، وقد حان الوقت لذكر بعض الآيات الواردة في هذا المجال:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ﴾[٣].

﴿ذَلِكُمُ ٱللّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾[٤].

﴿واَللّه خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾[٥].

فكلّ ما نعمله أشياء موجودة والموجد لها هو الله سبحانه. فالقرآن يصرّح بأنّ كلّ شيء هو من خلق الله، ولا يقتصر خلقه على المادّة الأوّلية للعالم.

(٣) الانعام: ١٠١.

(٤) (ن . م): ١٠٢.

(٥) الصافات: ٩٦

وكذا الحال بالنسبة للتدبير والإدارة، ففي أيّ مجال يطرح موضوع التدبير تكون ربوبية الله حاضرة فيه، يقول الله تعالى:

﴿ثُمَّ ٱستَوى عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلأمْرَ﴾(٦).

﴿بَلْ لله ٱلأمْرُ جَمِيعاً﴾(٧).

وتقديم الجارّ والمجرور (لله) مفيد للحصر.

ويقول تعالى:

﴿ألا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلأمْرُ تبارَكَ ٱلله رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾(٨)

فما دام هو ربّ العالمين إذن يصبح كلّ شيء مشمولاً لربوبيته: خلق العالمين وتدبيرهم.

وقد يعترض بعضهم قائلاً: نحن نعترف أنّ خلق كلّ شيء هو من عند الله، ولكنّ موضوع التدبير والإدارة شيء آخر، مثلًا قد يزرع الفلاح شجرة فتنمو وتثمر، والله سبحانه هو الذي خلق الشجرة والثمرة ولكنّ المدبّر لنمو الشجرة هو الفلاح بما لديه من خبرة وتجارب، والآيات التي تنسب خلق كلّ شيء لله لا تنفي التدبير عمّن سواه، فهي مثلًا لا تنفيه عن الإنسان.

والجواب: أنّ هذا الاعتراض ليس صحيحاً، لأنّنا عندما نحلّل حقيقة التدبير فإنّها تعود، الى العلاقة بين كيفية خلق هذا وكيفية خلق ذاك، مثلًا من تدبيرات الإنسان الواضحة هو تدبيره لرزقه، فلننظر كيف يدبّر الله الرزق له، إنّ تدبير الرزق له يعني أنّ الإنسان إذا خلق لا بدّ أن يوجد في الأرض شيء يستطيع أن يأكله، ولا بد أن يكون الإنسان بشكل يستطيع هضم ذلك الشيء. هذا هو تدبير الرزق من قبل الله.

(٦) يونس: ٣.

(٧) الرعد: ٣١.

(٨) الاعراف: ٥٤.

إذن التدبير أمر انتزاعي وليس شيئاً عينياً، فعندما نقول: الفلاح دبّر أُمور الشجرة، فهو يعني أنّ الله خلقه وخلق إرادته وفكره وبدنه، وخلق البذور والفسائل والأرض والماء، وجعل هذه الأُمور مرتبطة ببعضها، وهذا هو التدبير.

إذن الخـالق هو نفسه المدبر، والتدبير ليس شيئاً منفصلاً عن الخلق، ولهذا يقترن التوحيد في الربوبية والخلق في آيات القرآن الكريم:

﴿ذَلِكُمُ ٱللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[٩].

فالارتباط بين تلك الظواهر هو الذي أدّى إلى نمو الشجرة، وهو معنى التدبير والربوبية. وعلى هذا فإنّه لا يمكن القول بوحدة الخالق والالتزام مع ذلك بالشرك في الربوبية، بل لا بدّ من الالتزام بالوحدة في الخالقية والربوبية.

ولا يكتفي القرآن بهذا العموم، وإنّما يصرّح في كثير من المواقف بنسبة ظواهر العالم المختلفة إلى الله، ويمكننا تقسيم هذه الآيات إلى عدّة مجموعات:

منها ما تنسب الظواهر العادية والطبيعية لله تعالى، مثل قوله عزّ وجلّ:

﴿وَما أَنْزَلَ الله مِنَ ٱلسَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْريفِ ٱلرِّياحِ وَٱلسَّحابِ ٱلمسخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّماءِ وٱلأَرْضِ﴾[١٠].

كلّنا يعلم أنّ المطر ينزل من السماء، ولكنّ القرآن يؤكد أنّ الله هو الذي ينزله منها ، وكلنّا يعلم أنّ الأرض تخضر في فصل الربيع، أمّا القرآن فيركّز على انّ الله هو الذي يقوم بهذا.

إنّها آية جامعة تشمل الظواهر غير الحيّة والنبات والحيوان، ومع قطعنا بتأثير العوامل الطبيعية في هذا المضمار فإنّ الآية تقول إنّ الله هو الفاعل لهذه الأُمور.

﴿انَّ ٱللهَ فَالِقُ ٱلحَبِّ وٱلنَّوى﴾[١١].

(٩) المؤمن: ٦٢.

(١٠) البقرة: ١٦٤.

(١١) الانعام: ٩٥.

تريد هذه الآيات أن توحي إلينا أنّ أقلّ حركة أو تغيير في العالم هي من عند الله، وهل هناك ما هو أبسط من سقوط حبّة حنطة أو نواة نخل في أرض رطبة فتنتفخ وتنشقّ قشرتها، إنّه أمر طبيعي جداً، ولكنّ القرآن يقول: إنّ الله فالق الحبّ والنوى.

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَالِكَ ٱلْمُلْكِ ... * تُولِجُ ٱلليل فِي ٱلنَّهارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهارَ في الليلِ﴾(١٢).

أيّاً كان معنى إيلاج الليل في النهـار فإنّ له عاملًا طبيعياً، ومع هذا ينسب القرآن هذا الأمر إلى الله.

وهناك آيات تتعلّق بأفعال الإنسان الاختيارية مثل قوله تعالى:

﴿مَنْ يَشَإِ ٱللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ﴾(١٣).

فللهـداية والضـلال عوامل معينة، وهي تحصل بوساطة الأعمال الحسنة أو السيئة للإنسان، ومع هذا فالآية تقول إنّ الله هو الذي يهدي وهو الذي يضلّ.

وفي مورد القتال يقول تعالى:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ ٱللهَ قَتَلَهُمْ وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللهَ رَمَى﴾(١٤).

وفي مورد الرزق يقول تعالى:

﴿اللهُ يَبْسُطُ ٱلرِزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَيَقْدِرُ﴾(١٥).

﴿وٱللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ﴾(١٦).

مع أنّنا نعلم أنّ بذل جهد الإنسان مؤثّر في رزقه.

ونستخلص من هذا كلّه أنّ القرآن ينسب جميع الآثار الصادرة من كلّ فاعل طبيعي لا حياة له كالشمس والقمر والمطر والأرض ، والآثار الصادرة من كلّ فاعل

(١٢) آل عمران: ٢٦ ـ ٢٧.
(١٣) الأنعام: ٣٩.
(١٤) الأنفال: ١٧.
(١٥) الرعد: ٢٦.
(١٦) النحل: ٧١.

حي كالإنسان ـ ينسبها جميعاً لله سبحانه.

ونواجه في هذا المضمار بعض الأسئلة التي تراود الأذهان نطرحها باحثين عن أجوبة واقعية لها:

ألا تعني نسبة هذه الآثار إلى الله تعالى سلب نسبتها عن المؤثّرات القريبة لها؟

الجواب: نحن نعلم جميعاً أنّ القرآن ينسب أفعال الإنسان لنفسه، ويرغّب بعض الناس في أعمالهم، وينفّر آخرين، ولو كانت نسبتها إليهم غير صحيحة لما جاء بها القرآن، إذن نسبتها لفاعلها القريب الطبيعي ولفاعلها غير الطبيعي (فاعل الفاعل) نسبة صحيحة من وجهة نظر القرآن.

ونرى من اللازم أن ننبه هنا على انّ الأفعال التي ننسبها إلى الإنسان ـ اي تلك المفاهيم التي نستعملها بحقّه ـ على نوعين:

١ـ المفاهيم الدالة على الوجود والإيجاد، مثل خلق الطير على يد عيسى(ع).

٢ـ المفاهيم الملحوظ فيها نسبتها إلى فاعل مادّي كالأكل الذي يعني شخصاً له فم ويستطيع ابتلاع مادة خارجية يهضمها في معدته.

فالنوع الأوّل يمكن نسبته الى الله، بخلاف النوع الثاني فإنّه لا تصحّ نسبته إليه تعالى، لأنّه مفهوم يشتمل على العدم والنقص، وملحوظ فيه أمر مادّي.

ولدينا سؤال آخر:

إذا كان هو الذي يفعل كلّ شيء فنحن إذن لا دور لنا، ألا يعني هذا أنّنا مجبورون؟

وإذا كان الله هو الذي يخلق العالم ويخلق كلّ ظاهرة فيه، ألا يعني هذا إنكار دور العلل والعوامل الطبيعية؟

ألا يلزم من هذه المعرفة أن نصبح مثاليين منكرين للواقعيات الخارجية ولقوانين هذا العالم؟

وللجواب على هذه الأسئلة سوف نبيّن معياراً عامّاً يكون مفتاحاً لحلّ كثير من المشكلات التي يتعسّر حلّها في مجال ارتباط الأشياء بالله:

إنّ ارتباط ظاهرة ما بعاملين أو فاعلين له عدّة صور:

أحياناً يتوقّف وجود ظاهرة ما على توفّر عدّة أشياء كلّ واحد منها له دور معين في إيجاد تلك الظاهرة أو إعطائها شكلها الخاصّ، ومجموع هذه الأشياء يسمّى بالعلة التامّة، ولو لم يكن واحد منها لم تتحقّق تلك الظاهرة، ولا يعني هذا أنّ هذه جميعاً مساهمة في إيجادها وإنّما لكلّ واحد منها دور خاصّ في ظهورها وتحقّقها، مثلاً هذه الزهور التي تشاهدونها في الحدائق، إنّها لم تكن بهذه الصورة نتيجة عامل واحد، وإنّما هناك عوامل متعددة تكاتفت لتخرج لنا زهرة يفوح عبيرها، لا بدّ من وجود بذرتها أو فسيل شجرتها، ولا نريد أن نفصّل قصه البذرة أو الفسيل، فإنّ هناك عوامل عديدة لتكوين هذه البذرة أو هذا الفسيل، ولا بدّ من زرع البذرة أو غرس الفسيل في الأرض، وأحياناً تهبّ الريح فتزرع البذور كما يحدث بالنسبة للزهور الصحراوية، ولكن هذا غير كاف وإنّما هي تحتاج إلى الماء ينزل من السماء فتترطب الأرض به وإلّا فإنّها لا تنمو في الأرض اليابسة، ولا بد من وجود فلاح يرعاها ويتعهدها كما يحدث بالنسبة للزرع والأشجار الأهلية.

إذن لا يمكن نسبة ظهور الزهرة إلى عامل بعينه، فلا يمكن القول إنّ الفلاح هو المنمّي لها وحده، كما لا يمكن القول إنّ الأرض وحدها أو المطر بمفرده قد أوجدها، وكذا القول بالنسبة لأشعة الشمس أو الهواء أو المواد الغذائية، لا بدّ من توفّر هذه جيمعاً وإلّا فإنّ الزهرة لا تنمو.

والإنسان في مثل هذه المواقف لا يحسب حساب العوامل المتوفّرة عادة، وإنّما يؤكّد على العوامل التي تظهر أحياناً لتكتمل بها الشروط اللازمة، فالأرض دائماً موجودة وأشعة الشمس متوفّرة والهواء موجود، لهذا لا تذكر هذه الأُمور في الحساب، وعندما يسأل: من الذي نمّى هذه الوردة؟ فإنّنا نذكر الفلّاح الذي يوجد أحياناً ولا يوجد أحيانا أُخرى، ولكنّنا إذا أردنا معرفة الواقع فلا بدّ من ذكر الفلاح والأرض وأشعّة الشمس والماء وعوامل كثيرة أُخرى تضافرت حتى كوّنت هذه الوردة. وكلّ هذه العوامل مؤثّرة فيها، ولكن لا على أساس أن يكون أحدها بديلاً عن الآخر، فلا

الشمس تغني عن المطر، ولا الهواء عن الفلاح. وإذا قيل هنا: إنّ عللاً أو عوامل عديدة ساهمت في وجود هذه الظاهرة، فإنّه قول واقعي لا غبار عليه.

وأحياناً يتوقّف وجود ظاهرة معينة على عاملين، بحيث إنّ أحدهما يكون بديلاً للآخر، اي إما هذا أو ذاك، فإذا أثّر أحدهما فالثاني لا يؤثّر، ونحن نستطيع هنا أن ننسب هذه الظاهرة إلى هذين العاملين، والواقع أنّ أحدهما بديل للآخر، مثل فلاحين يتعهدان بالتناوب حديقة، فأحدهما لا بدّ أن يزرع هذه الوردة.

وأحيانا يتوقّف وجود ظاهرة معينة على عاملين يؤثّران طولياً، وتنسب الظاهرة إليهما، لكن لا على أساس أنّهما يكوّنان مجموعة واحدة، وكلّ منهما يؤمّن بعداً من أبعاد تلك الظاهرة، وإنّما هما يؤثّران طولياً أي أنّ أحدهما يؤثّرّ في الآخر، وذلك الثاني يحمل أثر العامل الأوّل وينقله بشكل خاصّ إلى المعلول.

ولهذا أمثلة في الأشياء الطبيعية والأُمور الاعتبارية وقضايا ما وراء الطبيعة، ففي الأُمور الاعتبارية قد ينسب عمل واحد إلى شخصين، مثلاً تحدث جريمة نتيجة لصدور أوامر من مدير شرطة مجرم إلى شرطته فينفذونها، وعندئذ يصحّ نسبتها إلى مدير الشرطة وإلى من باشر في تنفيذها وإلى رؤسائهم.

وكذا الحال بالنسبة لأعمال الخير، فإذا أمر أحدهم شخصاً بإحسان فإنّ عمل الخير هذا ينسب إلى الأمر وإلى المنقذ وهذا العاملان لا يؤثّران عرضياً وإنّما طولياً، وليس تاثيرهما على أساس التبادل والتناوب.

وقد يقال أحيانا: إنّ تأثير مصدر الأوامر اقوى من الفاعل المباشر، فجريمته تصبح أشدّ ومثل هذا يوجد في امور ما وراء الطبيعة، أي أنّ تأثير الفاعل غير الطبيعي ليس في عرض الفاعل الطبيعي، وإنّما في طوله، الا أنّه يوجد الفاعل الطبيعي، وهذا الأخير هو الذي يقوم بالعمل فيوجد ظاهرة طبيعية اخرى.

إذن نسبة ظواهر العالم إلى العوامل الطبيعية وإلى الله ليست في مستوى واحد، فهذه النسبة لا تعني أنّ الله والطبيعة يتعاونان على أداء هذا العمل، لأنّ الله عندئذ يصبح محتاجاً، وعلاوة على هذا فإنّ القول بذلك شرك لأنّه قول بتأثير عامل آخر

إلى جانب الله وهو ليس محتاجاً إليه.

إنّ الله لا يعمل في عرض العوامل الطبيعية، ولا يعمل كبديل لها، وإنّما يعمل في طولها، مثلاً ظاهرة الليل والنهار وتعاقبهما، فالله لا يؤثّر في عرض الشمس والأرض، وإنّما يؤثّر في مستوى فوق ذلك، إنّه يوجد العالم بأجمعه، الأرض والشمس والقمر والنجوم وحركاتها، كلّها توجد بإرادته، فإرادته مؤثّرة في ظهور النهار بنفس المقدار الذي تؤثّر في ظهور الشمس والأرض وغيرهما، فدوام العالم بأجمعه مرهون بإرادته، ولا يعني هذا أنّ الله يحتل مكان الفلاح في إنماء الزهور، وإنّما هو الخالق للفلاح والزهرة وسائر الظروف المطلوبة، ولو انصرفت عنها إرادته لم يبق لها وجود.

إذا قلنا: منّ الله على مريض بالشفاء، فليس معناه نفي تأثير العوامل المادّية في شفائه، وإذا قلنا: منح الله فلاناً رزقاً، فإنّه لا يعني إنكار دور العوامل الطبيعية في توفير هذا الرزق بحيث يكون نازلاً من عالم آخر، كلّا، إنّ الله يمنح الرزق بهذه الصورة، وهي أن يقوم الفلاح بزراعة القمح، وتهطل الأمطار عليه وتشرق الشمس ، فينضح ويحمل إلى اجهزة خاصّة تطحنه، ثمّ يخبزه الخبّاز ونأكله أنا وأنت، هذا هو معنى إعطاء الرزق، وليس معناه أنّه لا وجود لشجرة ولا فلاح ولا شمس ولا بحر ولا أرض ولا قمر ولا مطر ولا سحاب ولا ريح، إنّ معنى منح الرزق هو تربية هذه الظواهر بشكل يؤدي إلى تأمين ما احتاج من غذاء، فهو نظام منسجم ينتهي إلى هذه النتائج.

إذن كيف ننسب ظاهرة معينة إلى الطبيعة وإلى الإنسان وإلى الله؟ هل في هذا تناقض ؟ أم أنّ كلّ هذه الأُمور مجتمعة هي المؤثّرة؟ أم أنّ بعضها يحلّ محل الآخر على سبيل التناوب؟ كلّا، لا تناقض هنا، وليس المجموع هو المؤثّر ولا تبادل في هذا الأمر، وإنّما الواقع هو أنّ لهذه العوامل دوراً في التأثير، ولكنّها جميعاً تكتسب من الله وجودها وقوّتها وطاقتها ونظامها وانسجامها، فلو لم يشأ الله لم تكن ولو لم يشأ لم تستمرّ. إذن كلّ رابطة بين موجود وآخر هي رابطة بينه وبين الله في مستوى ارفع، فهو سبب من قبل الله، لأنّ الله هو الموجد للسبب وهو الذي يجعله سبباً.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه أحياناً قد تحلّ الأسباب غير الطبيعية محلّ الأسباب

الطبيعية، كما في حالات الإعجاز من قبيل شفاء المرضى أو إحياء الموتى على يد عيسى بن مريم(ع)، إنّ هذه الأمـور لم تتمّ طبقـاً للعوامل الطبيعية وإلاّ لم تكن إعجازاً. إذن أحدهما هنا أصبح بديلًا للآخر.

أمّا مقصودنا من الرابطة بين الله وجميع الظواهر، فهو ليس من هذا القبيل لأنّها لا تقبل بديلًا، فإنّ فوق جميع العوامل الطبيعية وغير الطبيعية توجد فاعلية الله وربوبيته، ولا يمكن أن يحلّ محلها أيّ عامل آخر، ولكن هذا لا يعني نفي تأثير أيّ شيء آخر في طول فاعلية الله، فالله سبحانه يجعل بعض الأشياء سبباً يتحقق عن طريقه بعض التأثيرات الحقيقية في العالم.

والقرآن الكريم يحاول أن ينقل إلينا هذه المفاهيم بصورة تدريجية، ولهذا فهو ينسب ظاهرة ما إلى عامل طبيعي فيقول مثلاً:

﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ﴾[١٨].

فهو ينسب الانبات الى الأرض ، وأحياناً ينسبه الى ماء المطر:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي أَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا به نَباتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١٨].

وأحيانا اخرى ينسبه الى الله تعالى:

﴿وأَنْبَتْنَا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزون﴾[١٩].

وتوهّم بعض الناس ممّن اكتسحهم التفكير المادي أنّ الطبيعة هي الله، فإذا قلنا في مكان: الله هو الذي ينبت الزرع، وفي مكان آخر: ماء المطر هو الذي ينبته، وفي مجال ثالث: الأرض تنبته، إذن الله هو المطر وهو الأرض وإلاّ لزم التناقض في كلام القرآن، وللفرار من هذا التناقض نضطر للقول إنّ الله هو الطبيعة. وإذا رأينا في القرآن مثلاً أنّ الله هو الذي يحقّق النصر، وفي مكان آخر منه المؤمنون هم الذين

(١٧) البقرة: ٦١.

(١٨) الأنعام: ٩٩.

(١٩) الحجر: ١٩.

يحققونه، إذن يعرف من هذا أنّ الله ليس شيئاً سوى المؤمنين.

وهؤلاء لا يستقرّون على رأي، فتارة يقولون: إنّ المقصود من الله هو النظام الكلي للعالم، وتارة أُخرى يقولون: المقصود منه سير الطبيعة حسب قوانين معينة، وأُخرى يقولون: هو حركية الطبيعة ...

وهذه كلها انحرافات في معرفة الله، ومعرفة علاقته تعالى بمخلوقاته، فالله ليس هو الطبيعة ولا روحها ولا هو عين الإنسان، والله غير الطبيعة وغير الناس، وليس هو قوانين الطبيعة لأنّ القوانين صيغ كليّة تستقر في أذهان الناس، بينما الله سبحانه ليس موجوداً ذهنياً ولا مفهوماً انتزاعياً، وإنّما هو موجود حقيقي خارجي تتحقق كلّ الموجودات بإرادته، ولا معنى لهذه التخرّصات بأنّ الله هو عين الناس أو عين الطبيعة، فالعالم بأجمعه وعلى طول مر الزمان ـ سواء أكان الزمان متناهياً أم غير متناه ـ نسبته لوجود الله تعالى أقلّ من نسبة قطرة إلى محيط، لماذا؟ لأنّ القطرة إذا أُضيفت الى ماء المحيط فإنّها تزيد في كميته وحجمه، أمّا العالم بأجمعه فهو لا يزيد شيئاً في وجود الله، فكيف يقال: إنّ الله هو روح الطبيعة، أو هو الانسان أو المجتمع؟

وصدق الله سبحانه في قوله:

﴿وَمَا قَدَروا ٱللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[٢٠].

أو أنّ نسبة الله إلى العالم كنسبة روحنا إلى بدننا. أيصح هذا عند من عرف الله؟ إن روحنا إذا انفصلت عن بدننا فالبدن يبقى موجوداً ولا ينعدم، فهل يمكن بقاء العالم من دون وجود الله؟

أتكون علاقة الله بالطبيعة مثل علاقات أشياء هذا العالم؟

إنّ علاقات أشياء عالمنا لا تشبه تلك العلاقة وإلّا تعددت الآلهة، ونحن عاجزون عن فهم كنه تلك العلاقة، ولكنّنا نستطيع أن نفهم أنّه لولا إرادة الله لم يبق

(٢٠) الأنعام: ٩١.

أيّ شيء في ساحة الوجود، وهذا يعني أنّنا نعترف بفاعلية الله في أعلى المستويات وبفاعلية الوسائط في مستويات أدنى، ولا يعني هذا إنكار الفاعلية في المستويات الدنيا، فالنار هي التي تحرق والماء هو الذي يطفيء الظمأ ولكنّ الاحتراق لا يتمّ إلّا إذا كان لدينا نار وقطن وهواء، وهذه الأشياء كلّها قائمة بالذات الإلهية المقدّسة، ولا يشبه هذا الارتباط ما بين النار والإحراق من ارتباط، لأنّها رابطة أعمق وأرفع، ولا بدّ أن نروّض أنفسنا على أن لا نقيس الله في تأثيره وفاعليته بما يوجد بين الموجودات الأُخرى من فاعلية وتأثير، وحتى في حالة تحقق الإعجاز على يد النبي أو الإمام كما مرّ علينا في قصّة عيسى حيث كان يحيي الموتى ، فهذا الإحياء يختلف عن إحياء الله من الأرض إلى السماء، لأنّ إحياء النبي أو الإمام لا يكون إلّا بإذن الله وليس النبي إلّا واسطة لا تملك من ذات نفسها شيئاً، أمّا إحياء الله فهو ينتسب إلى فاعل هو المانح للوجود. ومثل هذا يجرى في الأُمور المعنوية، لماذا بعث الله النبي (ص)؟ إنّه أرسله ليهدي الناس، ولكنّه سبحانه يقول:

﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ ٱللهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾[٢١].

أي ليس كلّ شيء تحت تصرّفك ، وإنّما أفاض الله عليك قدرة محدودة في ظروف معينة، فهي قدرة الله أعارك إيّاها، ولا يقتصر هذا عليك وإنّما الناس جميعاً مثلك في هذا الأمر، ولهذا فإنّ الحقائق لا تتبع رغبتك.

ولا يقتصر الأمر على أنّ إرادة الله إذا تعلّقت بشيء فهي لا تتخلف فحسب وإنّما إرادتك أنت أيضاً إذا استقرت في مجرى إرادة الله فإنّها تتحقّق لأنّها إرادة الله، وأمّا إذا لم تجر في هذا المسير فإنّه لا تكون منشأ لأيّ أثر على الإطلاق.

ونحن عندما نقول إنّ فاعلية الله تكون في مستوى أرفع، وفاعلية الإنسان في مستوى أدنى منها، فنحن لا نقصد بالأرفع والأدنى العلوّ والدنوّ المادي، وإنّما هو إشاره الى حقيقة لا ندرك كنهها، ونقصد منه أنّ التأثير الحقيقي المستقل هو لله، وتأثيره

(٢١) القصص: ٥٦.

أصيل إلى حدّ أنّه لا يمكن اعتبار أيّ شيء في هذا المستوى مؤثّراً، ففي ظلّه توجد العوامل الأُخرى وتصبح منشأ للآثار وإلاّ فإنّها لا تملك شيئاً من ذات أنفسها.

ولتقريب الموضوع إلى الذهن نذكر مثالاً من حياتنا العادية لنسبة الفعل إلى فاعلين أو أكثر طولياً، مع التنبيه على أنّ المثال عاجز عن بيان حقيقة الأفعال الإلهية ﴿ولله المثل الأعلى﴾:

عندما تريدون كتابة مقالة، فإذا لم تكونوا موجودين أو لم تكن الروح في بدنكم، أو لم تكن لكم إرادة وشعور وإدراك، أو كنتم تتمتعون بهذه الأُمور ولكن ما كانت لكم يد سالمة أو أنّكم لا تملكون قلماً فإنّ المقالة لا تكتب.

فهنا توجد عدّة وسائط ويمكننا نسبة الكتابة إلى كلّ واحد منها، فنقول: اليد كتبت، أو القلم كتب: أو أنا كتبت، وكلّ نسبة من هذه حقيقة وكلّ واحد منها فاعل ولكنّه طولياً والله سبحانه يؤدّي جميع الأفعال ولا يعني هذا أنّ جميع الظواهر تصدر منه مباشرة وإنّما هو يؤدّيها عن طريق وسائط محسوسة أو غير محسوسة.

ونستطيع أن نجد لهذا أمثلة في القرآن الكريم، مثلاً موضوع تصوير الإنسان في القرآن، فالله سبحانه يقول:

﴿هُوَ ٱلَّذي يُصَوِّرُكم في ٱلأَرْحَامِ كَيْفَ يَشاء﴾[٢٢].

﴿هُوَ ٱلخَالِقُ ٱلبارِىءُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾[٢٣].

بينما نجد في الروايات أنّ تصوير الإنسان ينسب إلى ملك بعينه يفعل ذلك بإذن الله، ونجد من ناحية أُخرى أنّ العلم يثبت كون تصوير الإنسان تابعاً لمجموعة من العوامل الطبيعية هي التي تعيّن صورة الجنين، مثل الجينات الموجودة في بويضة الأُمّ، والحيوان المنوي للأب، وغذاء الأُم و...

(٢٢) آل عمران: ٦.

(٢٣) الحشر: ٢٤.

فهل في هذا تناقض؟

العلم يقـول مثلاً إنّ عين الطفل الفلاني قد أصبحت نرجسية بسبب وجود الجينات الموروثة، والرواية تقول إنّ الملك هو الذي جعلها كذلك، والآية تقول إنّ الله فعل ذلك، فهل تكون هذه الأقوال متناقضة؟

الجواب: في مثال كتابة المقالة إذا لم يمكن نسبتها إلاّ إلى عامل واحد فقط فإنّه لا يصحّ كذلك نسبة لون العين هذا إلاّ إلى واحد من هذه العوامل، ولكن النسبة هنـاك كانت صحيحـة وحقيقية لعـدّة عوامل في طول بعضها، فكذلك هنا تكون صحيحة ونستطيع نسبة لون العين الى جميع هذه العوامل في طول بعضها.

كان أحـد الأطراف في هذا المثال هو القرآن، والطرف الآخر هي الرواية، والطرف الثالث هو العلم، ولدينا مثال من القرآن يثبت وجود أكثر من فاعل واحد طولياً يقول تعالى:

﴿اَللهُ يَتَوَفَّىٰ الأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾[٢٤].

وفي آية أُخرى:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْت﴾[٢٥].

وملك الموت هذا هو الذي يسمّى في الروايات ب«عزرائيل».

وفي آية ثالثة يقول:

﴿حَتّى إِذا جاءَ اَحَدَكُمُ اَلمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا﴾[٢٦].

قد يخيل للبعض أنّ بين هذه الآيات تناقضاً، ولكن الواقع أنّها تتحدّث عن رابطة طولية، فالمؤثّر الحقيقي هو إرادة الله، والآخرون كلهّم مجارٍ لتحقق تلك الإرادة،

(٢٤) الزمر: ٤٢.

(٢٥) السجدة: ١١.

(٢٦) الأنعام: ٦١.

فإرادته تتحقق عن طريق ملك الموت، وملك الموت يؤثّر عن طريق أعوانه الذين يشاركونه في أداء هذه المهمة، وحينئذ يصحّ نسبة قبض الروح إلى الملائكة وإلى ملك الموت والى الله سبحانه.

وجميع هذه التأثيرات لا تلغي تأثير الطبيعة فهي لا تعني أنّ القلب لا يقف عن العمل، وأنّ المعدة لا تستهلك، وأنّ الكبد لا ينهار عند الموت، فكلّ هذه وغيرها كثير يحدث عند الموت، ولكنّها تتمّ بتدبير مبدأ أرفع وأعظم .

ومثال آخر من الحياة العادية: سائق يقود سيارته، هل المِقْوَد هو الذي يهدي السيارة أم السائق؟ كلاهما، لأنّه إذا لم يكن المِقْوَد لا تتجه السيّارة نحوَ اليمين أو الشمال، وإذا لم يكن السائق فإنّ السيارة أيضاً لا تميل نحو أحدهما، وإذا لم يكن عقل السائق وإرادته فإنّ يديه لا تتحركان، والاعتراف بوجود القوانين الميكانيكية والفيزيائية المؤدّية إلى حركة السيارة أو تبديل المادّة إلى طاقة لا يعني بأيّ حال من الأحوال إلغاء دور السائق.

والإنسان عادة يحصر اهتمامه بالعوامل الطبيعية، ولا يعير بالاً للعامل الذي هو فوق الطبيعة وهو متسلّط عليها، وقد جاء الأنبياء لكي يفتحوا أعين الناس ليروا ما يكمن خلف الستار، وليشاهدوا يد الله في كلّ مكان.

ويطرح في هذا المجال سؤال يقول:

هل أنّ تأثير الله في وجود الظواهر هو بصورة أمر فقط أم أكثر من ذلك؟

إذا كان تأثيره ينحصر في الأمر فقط إذن لا تحتاج الأشياء إليه تعالى بعد صدور أمره، وفي القرآن آيات كثيرة تربط أفعال هذا العالم بإذن الله، فتدبيره إذن يقتصر على إذنه ونحن بحاجه إلى الله في حدوث العالم فقط لا في بقائه واستمراره.

ولكنّ هذا الظنّ لا تؤيّده الآيات القرآنية ولا البراهين العقلية.

فالقرآن ينقل عن اليهود مثل هذا التصور ويهاجمهم بعنف :

﴿وَقالَتِ ٱليَهُودُ يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ

مَبْسوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾(٢٧)

أمّا من ناحية الأدلّة العقلية، فمن الثابت كون ممكن الوجود محتاجاً إلى العلّة في جميع شؤون وجوده، ولا يستغني عنها إطلاقاً، وهكذا نتصاعد في العلل حتى نصل إلى واجب الوجود الذي يفيض عنه الوجود دائماً لكلّ موجود.

وقد يتوهّم البعض أنّه يلزم من قولنا هذا القول بالجبر، لأنّه إذا كان الله هو الموجد لإرادتنا حسب التصاعد الطولي إذن ليست أفعالنا إلاّ أفعاله في الواقع ونحن آلة فقط لتحقّقها، وهذا هو الجبر بتمام معناه.

إنّ الجواب على هذا سوف يأتي في الفصل الخاصّ بمعرفة الإنسان، ولكنّنا هنا نذكر له جواباً مختصراً:

إنّ هذا لا يعني الجبر بأيّ شكل من الأشكال، فأفعال الله تتحقّق عن طريق الإرادة والشعور، والله أراد أن يتحقّق هذا الفعل عن طريق إرادتنا، ولو أراد الله لهذا الفعل أن يتحقّق بدون إرادتنا لأصبح جبراً، أمّا وقد أراد أن يتحقّق بإرادتنا فلا جبر.

وبعبارة أوضح: إنّ الله أراد أن أكون ذا إرادة، وأن أعمل بإرادتي، والله خلقني وخلق ما أملك من طاقات وقدرات، ولمّا كانت هذه جميعاً مخلوقاته فهي تنسب إليه.

ويذكر العلاّمة الطباطبائي رضوان الله عليه مثالاً لتقريب هذا الموضوع إلى الذهن:

تصوّروا في أذهانكم شخصاً يرغب في تناول الطعام، ثمّ يذهب بإرادته ليأكل منه، هل ذهب هذا الشخص إلى الطعام وتناوله بإرادته أم بإرادتكم؟ إنّكم تصورتم إنساناً ذا إرادة، فإذا قلتم إنّه أكل بلا إرادة فهو مخالف لتصوّركم، إذن قد تناول الطعام بإرادته، ولكنّ وجود هذا الإنسان يتوقف على إرادتكم، فأنتم أردتم إيجاد إنسان ذي إرادة في أذهانكم.

(٢٧) المائدة: ٦٤.

فهذا العالم بكلّ ما فيه من إنسان وإرادته واختياره وأفعاله الاختيارية بالنسبة إلى الله تعالى مثل عالم الذهن بالنسبة إليكم، مع التأكيد على أنّ هذا مثال للتقريب ولا يحكي الحقيقة تماماً.

ولا يذهبنّ الوهم بأحد فيتصوّر أنّنا مثاليون نؤمن بأقوال هيجل بأنّ العالم ذهني محض، كلّا، فنحن نقول بأنّ العالم أمر خارجي واقعي، وهو بواقعه منسوباً إلى الله يشبه الصورة الذهنية منسوبة إلى الإنسان، فهو إذن تشبيه لا أكثر.

كيفية الإيجاد

من المواضيع التي لا بدّ من دراستها فيما يتعلق بحكمة الأفعال الإلهية هو موضوع«كيفية الإيجاد» ومعناها أنّ الله عندما يريد خلق شيء فكيف يوجده؟

وقبل الدخول في صميم الموضوع نرى من اللازم ذكر بعض المقدّمات:

المقدمة الأُولى: كما أنّ العقل لا يستطيع إدراك كنه الذات الإلهية ولا كنه صفات الله تعالى فهو لا يستطيع أيضاً إدراك حقيقة الفعل الإلهي، أي أنّ العقل عاجز عن إدراك حقيقة ارتباط فعل الله بمخلوقاته، لأنّ عمل العقل هو إدراك المفاهيم، ولا يمكنه أن يعكس حقيقة المصداق، اللهم إلاّ أن يكون الإنسان قد أدرك هذا المصداق من قبل، ثمّ يجعل هذا المفهوم علامة عليه.

وقد قلنا في باب الصفات الإلهية: إنّ العقل بنفسه لا يمكنه إدراك حقيقة صفاته تعالى، والذين وُفِّقوا ليعرفوا الصفات الإلهية بالعلم الحضوري هؤلاء فقط يستطيعون أن يجعلوا المفاهيم العقلية حاكية عمّا وجدوه حضورياً، ويبيّنوا بالمفاهيم حقيقة صفاته تعالى، والمقصود من عباد الله المخلصين الوارد في الآية الكريمة هو اولئك الذين نالوا الحظوة، ووصلوا الى المعرفة الشهودية فهم يستطيعون أن يصفوا الله جلّ وعلا.

ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للأفعال الإلهية، لأنّ العلاقة بين الله ومخلوقاته لا يوجد مثلها بين جميع المخلوقات، وإلّا كان شركاً في الخالقية، ونحن كلّما ضغطنا على عقولنا لنفهم كيف يصدر الفعل من الله فإنّنا لا نستطيع أن نفهم حقيقة ذلك.

نعم، يستـطيع العقل أن يستعمل المفاهيم لتعكس الأفعال الإلهية، كما كان يستعملها في مورد الذات والصفات الإلهية، فهو يأخذ المفاهيم من المصاديق الإنسانية الخاصّة ثمّ يجرّدها من العدم والنقص، ويعمّمها بحيث تشمل الذات الإلهية المقدّسة.

مثلاً بالنسبة لوجود الله، نحن ندرك وجود أنفسنا بالعلم الحضوري، ونأخذ مفهوماً من ذلك يحكي عن وجود ناقص ممكن طفيلي، ثمّ نحذف هذه القيود ليكون صالحاً للانطباق على وجود الله تعالى، ولكنّ هذا المفهوم لا يمكن أن يبيّن حقيقة وجود الله. وكذا الأمر في مورد القدرة والعلم والحياة الإلهية وسائر صفاته جلّ وعلا.

ويجري مثل هذا في مورد الأفعال الإلهية، فهناك أفعال تصدر منّا ونحن ندرك علاقتنا بتلك الأفعال، مثل الصورة الموجودة في أذهاننا (هذا إذا اعتبرنا الصورة فعلاً للنفس) فإنّ لها علاقة بالنفس، ونحن ندرك أنفسنا وأفعالها ثمّ نأخذ مفهوماً من هذه العلاقة، هو مفهوم الفاعلية أو التأثير أو الإيجاد.

وتكون هذه العلاقة محدودة، لأنّنا لا نستطيع القيام بذلك إلّا في ظروف معيّنة، فنحن محدودون وأفعالنا محدودة، ثمّ نقوم بحذف القيود، ونقول كلّ لون من ألوان التأثير ومن أي فاعل فإنّ اسمه فعل، وكلّ موجود يحتاج بنحو من الأنحاء إلى موجود آخر فهو معلول، وكل موجود يؤمّن حاجة موجود آخر بأيّ شكل من الأشكال فهو علّة.

فإذا قمنا بهذه العملية وحذفنا الخصوصيات من المفهوم فإنّ مفهوم الخالق، الفاعـل، العلّة وأمثالها تصبح صالحة للانطباق على الله تعالى. فالله فاعل أي أنّ الأفعال محتاجة إليه، خالق للعالم أي أنّ العالم لا يوجد بدونه، علّة للأشياء أي أنّ الاشياء تحتاج إليه. وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الله فاعل والعالم متعلّق فعله، الله مؤثّر وهذه جميعاً آثاره.

ولكن ما هي حقيقة خلق الله؟ وكيف يوجد الأشياء؟ نحن لا نستطيع إدراك ذلك ما لم نكن واجدين له بالعلم الحضوري (نحن ندرك نموذجاً لذلك في أنفسنا وهو الصورة العقلية في أذهاننا فبمجرد أن نصرف النظر عنها فهي تنعدم، وليس إلّا تشبيهاً ناقصاً ولله المثل الأعلى).

ولعلّ قصة إبراهيم(ع): (ربّ أرني كيف تحيي الموتى) تشير إلى هذا الموضوع ـ حسب ما مرّ بيانه ـ فإبراهيم كان مؤمناً بالخلق، وما كان له أيّ شك فيه، ولكنّه كان يريد أن يرى كيفية الإحياء وقد أجراها الله على يده، وبهذا فقد ظفر إبراهيم(ع) بالشهود في الإحياء وبالرؤية القلبية:«ليطمئنّ قلبي» ولم يحصل هنا على العلم الحصولي، وكلّ من يرتفع إلى هذه المنزلة فإنّه سوف يرى ملكوت العالم:

﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[1].

وتتحقّق عندئذ الأفعال الإلهية عن طريق إرادته فيفهم حقيقة الفعل الإلهي. أمّا نحن الذين لم يتيسّر لنا مثل هذا فيجب أن لا نطمع في إدراك حقيقته.

المقدمة الثانية: أنّ الخلق والإيجاد والفاعلية والتأثير وما يشبهها هي مفاهيم انتزاعية لا تحكي عن حقيقة خارجية (مثل جميع المعقولات الثانية الفلسفية)، أي أنّ هناك في الخارج الذات الإلهية المقدّسة وذات المخلوقات، ولا توجد حقيقة خارجية ثالثة تسمى بالإيجاد ، وإلّا إذا كانت موجودة فلابدّ من السؤال عن الإيجاد حينئذ هل هو خالق أم مخلوق؟ بالتأكيد ليس خالقاً لأنّه يلزم منه الشرك فلابدّ أن يكون مخلوقاً، وإذا كان كذلك فلابدّ أن يوجده الله، ويجري البحث في هذا الإيجاد الجديد وهلمّ جرا.

المقدمة الثالثة: العناوين الانتزاعية تتبع طرفي انتزاعها ومنشأه، أي إذا أردنا

(١) الأنعام: ٧٥.

إثبات صفة حقيقية لعنوان انتزاعي فإنّه يكون بلحاظ الصفات الموجودة في منشأ الإنتزاع وإلّا فإنّ العنوان الانتزاعي ليس أمراً حقيقياً حتى تثبت له صفة حقيقية، إذن عند وصف هذه العناوين الانتزاعية لا بدّ من أخذ طرفي الانتزاع بعين الاعتبار وبلحاظ الطرفين نثبت وصفاً لها.

مثلًا بالنسبة لأفعالنا توجد ذاتنا وتوجد ذات فعلنا، ومن الطبيعي أن يكون فعلنا محدوداً من حيث الزمان أكثر منّا، فعندما نريد أن تكون إرادتنا واقعة في زمان محدود، بينما نحن موجودون في زمان أوسع، وبعد ملاحظة ذات الفاعل (النفس) وذات الفعل (الصورة الذهنية) ننتزع عنوان الفاعلية لأنفسنا وعنوان المفعولية للصورة الذهنية، والعلاقة بينهما هي الفعل والتأثير.

وهنا نتساءل: في أيّ زمان تتحقق هذه العلاقة، ولأيّ زمان ينسب هذا الأداء (العنوان الانتزاعي) للفعل؟

إذا أردنا تعيين زمانه فلا بدّ من الرجوع إلى منشأ انتزاعه أي إلى الذات والفعل، فالزمان المشترك بين الفعل والفاعل هو زمان تلك العلاقة. وقد يعمّر الفاعل ستّين عاماً ولكنّ الزمن المشترك بينه وبين الفعل كان عشر دقائق، إذن هذه الدقائق العشرة هي زمان أداء الفعل (في الواقع هي زمان الفعل وتنسب للأداء بالعرض).

فإذا كان طرفا النسبة غير زمانيين أيصحّ لنا القول إنّ «التأثير» المنتزع من موجودين غير زمانيين يتحقق في ظرف الزمان؟

قلنا إنّ العنوان الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه، ومنشأ الانتزاع هنا لا زمان له إذن كيف يمكن القول إنّ هذا التأثير واقع في زمان؟

أمّا إذا فرضنا أنّ الله الذي هو غير زماني وخالق للزمان قد خلق مخلوقاً زمانياً مثل أشياء العالم الطبيعي فماذا نقول هنا؟

إنّ عنوان الفاعلية عنوان ذو طرفين، وأحد طرفيه هنا شيء غير زماني والطرف الآخر شيء زماني، أحد طرفيه ذات الله تعالى والطرف الآخر هو المخلوق المادّي، فهل تكون العلاقة بين هذين زمانية أم غير زمانية؟

من الطبيعي أن يكون لها اعتباران، فهي تتصف بالزمان بلحاظ تعلّقها بالشيء الزماني، وهي أيضا غير زمانية بلحاظ تعلّقها بالله سبحانه.

ويطرح هنا هذا السؤال:

كيف يمكن أن يكون لشيء واحد طرف زماني وآخر غير زماني؟

الجواب: لو كان هذا شيئاً خارجياً لصحّ فيه الإشكال، ولكنّنا قلنا إنّ العليّة والإيجاد و... هي مفاهيم انتزاعية ينتزعها العقل، إذن يمكن أن نلاحظها مرّتين باعتبارين.

ومن هذه المقدّمات ننتقل إلى صميم الموضوع: عندما نستعرض القرآن الكريم نجده ينسب أفعالاً متنوّعة لله سبحانه، فهو ينسب إليه المادّيات والمجرّدات، الخلق والتدبير، إذن من ناحية أنّ لله تعالى ارتباطاً بجميع موجودات العالم، بينه وبين كلّ واحد منها وبينه وبين مجموعها، فإنّ رابطة الفاعلية تكون موجودة.

ونلاحظ أنّ القرآن أحياناً يبيّن هذه الأفعال بشكل زماني، وذلك لأنّنا نعرف الفعل مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، وإذا أراد الله أنّ يبيّن علاقته وعلاقة أي مخلوق غير زماني فإنّه لا بدّ أن يبيّنه بلفظ الفعل، وهو يدلّ عندنا على الزمان، بينما تلك العلاقة ليست زمانية، إذن لابدّ من الإلتزام بأنّ هذا الفعل منسلخ عن الزمان كما مرّ علينا خلال دراسة الآداب العربية من أنّ قوله تعالى:﴿وَكانَ ٱللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (كان) يعتبر منسلخاً عن الزمان.

ولمّا كانت الأفعال المستعملة في مورد الله منسلخة عن الزمان، فلا بدّ أن لا تكون تدريجية (لأنّ الزمان لا يمكن أن يكون بلا تدرّج)، وتوجد في هذا الخصوص آيات تدّلّ على أن فعل الله لا تدرّج فيه ولا تأخير:

﴿إنَّما أمْرُهُ إذا أرادَ شَيْئاً أنْ يَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾[٢].

(إذا) تدلّ على الزمان، وقد قلنا: إنّ ذات الله لا زمان لها، إذن يكون هذا الزمان

(٢) يس: ٨٢.

بلحاظ تحقّق الفعل ومتعلّق الإرادة لا بلحاظ الذات الإلهية نفسها، فـ «أراد» زماني بلحاظ الانتساب إلى متعلّق الإرادة لا بلحاظ الذات الإلهية.

ومن ناحية أُخرى توجد آيات تصرّح بأنّ فعل الله قد امتدّ عدّة أيّام، كما ورد قوله تعالى في موضوع خلق السماوات والأرض:

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ والأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[٣].

إذا كان الله أراد فهو يقول له كن فيكون، فلماذا استمرّ ستّة أيام؟

الجواب: إذا دقّقنا فيما قلناه سابقاً يتّضح لنا طريق الجمع بين هذه الآيات، ونحن نرفض ما قالـه بعض المفسّـرين من أنّ الآيات الدالّة على الدفعيّة تتعلّق بالمـوجـودات غير الـزمانية، وقد حمل بعضهم «الأمر» الوارد في الآيات على عالم المجرّدات، ولكنّنا لا نتّفق معهم على هذا لأنّ للآية الكريمة إطلاقاً، ونلاحظ أحياناً استعمال «الأمر» في مصاديق مادّية، ولا يوجد أيّ دليل على أنّ «الأمر» يستعمل في القرآن بمعنى عالم المجردات.

أمّا وجه الجمع الذي نراه صحيحاً فهو: إنّ الفعل الإلهي من ناحية انتسابه إلى الله تعـالى فهـو ليس تدريجياً، وأمّا الطرف الآخر فهو تابع له، إن كان زمانياً فسيصبح هو زمانياً وإلاّ فلا، مثلاً إذا كان الخلق والأمر متعلّقاً بالمجردات التامّة إذن كلا الـطرفين سيكونان غير زمانيين، وأمّا إذا تعلّقا بالموجودات الزمانية فسيكونان زمانيين بهذا اللحاظ.

فإذا قلنا: الآن خلق الله، فهذه «الآن» من جهة انتساب الفعل للمخلوق لا للخالق، وعليه نقول: إنّ الله أراد خلق السماوات والأرض، فقال لهما: كونا، فكانتا، ولكنّ وجود السماوات والأرض كان في ستّة أيّام، أي أنّ هذه الأيام ظرف للمخلوق لا لله

إذن فالآيات الـدالّة على الزمان تكون بلحاظ تعلّقها بالزمانيات، والآيات

(٣) السجدة: ٤.

الدالة على غير الزمان تكون بلحاظ العلاقة الموجودة مع الله سبحانه وتعالى.

فإذا لاحظنا صدور الأشياء المادّية من الله فلا تدريج ولا زمان، وبهذا اللحاظ نقول: إنّ الله يخلق جميع الأشياء وحتى المادّية بدون زمان، وعملية الخلق التي يقوم بها الله تتعلّق به فلا زمان لها، فهي إرادة منه وقول«كن» فإذا تعلّقت إرادته بشيء فإنّه يتحقّق إنساناً كان أم موجوداً مجرّداً، فإرادته لا تقع في زمان، ثمّ ماذا يوجد عندما يريد؟ يوجد شيء يشكّل الزمان أحد ابعاده، فالموجود المادّي له أبعاد متعددة، هي: الـطول، والعرض، والعمق، والزمان، وكما أنّ لكلّ شيء طولاً خاصاً به، فله زمان خاصّ به، وله عرض مختص به، وقد بين هذا الموضوع صدر المتألّهين رضوان الله عليه، وهو يختلف عن الموضوع الذي اشتهر به انشتاين من أنّ الزمان هو البعد الرابع، وليس ههنا مجال تفصيل هذا.

فالزمان يوجد مع العالم كما أنّ الطول والعرض يوجدان معه، عندما يخلق الله شيئاً مادّياً متى يوجد طوله وعرضه؟ قبل وجود الشيء أم بعد وجوده؟ إنّ هذا الشيء معناه ما له طول وعرض فإيجاده يعني إيجاد طوله وعرضه وعمقه وزمانه، وهذه الأشياء ليست منفصلة عنه، وإيجاده أيضاً يعني إيجاد زمانه لأنّ الزمان بُعد من أبعاده ويتضح بهذا أنّ فعل الله من ناحية انتسابه له تعالى لا يقع في ظرف الزمان، لأنّ الشيء لم يخلق بعد، فزمانه أيضاً غير موجود، إنّما هو يخلق معه كالطول والعرض تماماً.

أمّا كيف يتّم ذلك؟ إنّ الله يقول للعالم: «كن» فيوجد. وأيّ عالم يوجد؟ يوجد العالم ذو المليارد عام مثلاً كما أنّه ذوالمليارد كيلومتر فرضاً. وعندما يريد الله أن يخلق الطول أيلزم أن يكون الله حالاً في مكان؟ كلّا فالله لا يحّده مكان، وكذا الحال فيما إذا أراد الله خلق شيء زماني فإنّه لا يلزم أن يكون تعالى في الزمان، فلا ذات الله سبحانه ولا فعله يحلّان في الزمان، ولكنّه من ناحية انتساب فعله تعالى إلى المخلوق الزماني فإنّه يتصف بالزمان. يقول الله تعالى:

﴿إنّما أَمْرُهُ إذا أراد شَيْئاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾[٤].

وأيّ أمر؟

كلّ أمر ماديّاً كان أم مجرّداً.

وحاول بعض المفّسرين حمل هذه الآية على الأشياء غير المادّية، ولكن هذا الفهم لا ينسجم مع إطـلاق الآية:«إذا أراد شيئاً»، بينما فهمنا يتلاءم مع إطلاقها، ونقول: خلق الله السماوات والأرض في ستّة أيّام، أو خلق الله الإنسان خلال تسعة شهور، معناه أنّ الله خلق شيئاً، وبُعد وجوده ستّة أيّام أو تسعة شهور، كما أنّ له طولاً وعرضاً وعمقاً معيّناً.

فإذا قال لموجـود عمره مليون سنة: «كن» فهو يوجد، وماذا يوجد؟ يوجد الشيء الذي يستمرّ مليون عام، وهذا لا يعني أنّه تعالى حالّ في زمان، لأنّه محيط بكلّ الأزمنة، ولا يعني أيضاً أنّه حالّ في مكان.

إرادة الله وكلامه

تحدّثنا فيما مضى عن هذه الآية الكريمة:

﴿إنَّما أمْرُهُ إذا أرادَ شَيْئاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

وهو حديث عن إرادة الله وكلامه، ونواجه هنا هذا السؤال: ما هو معنى إرادة الله؟ أيكون الله مثل الموجودات الأُخرى يفكّر في الأفعال ثمّ يتخذ قراراً بالقيام بها ثمّ يقول «كن»؟

وقبل الجواب نذكر مقدمّة تعيننا في فهم الموضوع:

إنّ صفات الله سبحانه تكون على قسمين: صفات الذات، وصفات الفعل. صفات الذات هي التي ينتزعها العقل من الذات المقدّسة نفسها مع قطع النظر عن مخلوقاته تعالى، وهي واردة في الشرع وعلى لسان الوحي، مثل: مفهوم الحياة (صفة من صفات الله):

﴿الله لا إلَهَ إلاَّ هُوَ ٱلحيُّ﴾[2].

فالحياة صفة لذات الله، ولا علاقة لها بالمخلوقات وجدت أو لم توجد، فهي

(١) يس: ٨٢.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

تنسب للذات بلحاظ الذات نفسها من دون نظر إلى أيّ شيء آخر ، وكذاعلم الله فهو سبحانه ذات عالمة وجد شيء غيره أم لم يوجد، وكذا قدرته فهو ليس عاجزاً، وحتى لو أقحمنا مفهوم الاختيار في القدرة فهو يعني أنّه موجود يعمل متى شاء، وليس مجبوراً على أمر، ولا يمكن الضغط عليه لأداء عمل، فالقدرة صفة تنتزع من الذات الإلهية مع قطع النظر عن متعلّقها، أي أنّنا لا نلتفت إلى أنّ قدرته على أيّ شيء تكون، هذه صفات للذات.

وتوجد مجموعة من الصفات لا يمكن أن تنتزع وتنسب لله إلاّ إذا أخذنا بعين الإعتبار مخلوقاً، وتسمّى هذه بصفات الفعل كالخالق والرازق والمدّبر وأمثالها، وهي تحكي عن الأفعال الإلهية وكيفيتها، فما لم نأخذ بعين لإعتبار مخلوقاً لا يمكن أن يقال: إنّ الله خالق، وما لم نأخذ بعين الإعتبار مرزوقاً لا يمكن القول: إنّ الله رازق.

ثّم اختلف العلماء والمتكلّمون بعد هذا التقسيم في بعض الصفات هل أنّها صفات للذات أم صفات للفعل؟ أي هل أنّها تنتزع من الذات المقدّسة أم من فعله تعالى؟ ومن جملتها صفة الإرادة وصفة الكلام اللتان تنسبان إلى الله تعالى، فمن البحوث الغارقة في القدم هو هذا الموضوع:

هل كلام الله حادث أم قديم؟

ولعلّ تسمية علم الكلام قد جاءت من مناسبة البحث عن كلامه عزّ وجلّ. وهل كلامه ينتزع من ذاته أم من مخلوقاته؟

وامتدّ البحث إلى القرآن الكريم هل أنّه حادث أم قديم؟

وارتفعت حدّة النزاع بين المتكلمين من أهل السنّة: الأشاعرة والمعتزلة، فالأشاعرة يعتقدون أنّ القرآن كلام الله وهو قديم ومن صفات الذات. وعارضهم المعتزلة بشدّة واعتبروا كلام الله حادثاً والقرآن مخلوقاً، وأدّى هذا الخلاف العنيف إلى تكفير بعضهم بعضاً. واستمرّ الخلاف حول كلامه تعالى وإرادته أهما من صفات الذات أم من صفات الفعل إلى زمان نضج الفلسفة الإسلامية.

كانت هذه إشارة عابرة إلى تاريخ هذه المسألة، وما حدث فيها من اختلاف بين العلماء والمفكّرين، والآن نعود إلى السؤال الذي طرحناه في أوّل هذا الموضوع وهو: ما هو معنى إرادة الله؟ أيكون الله مثل الموجودات الأُخرى يفكّر في الأفعال ثمّ يتخذ قراراً للقيام بها ثمّ يقول: «كن»؟

إنّ البراهين العقلية والأدلّة النقلية قائمة على أنّ الله تعالى ليس مثل الإنسان يفكّر ويدبّر وتعرض عليه هذه الأعراض ، وإنّما الذات الإلهية المقدّسة ببساطتها واجدة لجميع الكمالات، وعلمه تعالى محيط بكلّ شيء، وهو جلّ وعلا لا يصبح عالماً عن طريق التفكير ولا يتخذ قراراً بعد المقارنة، لأنّ هذه من شؤون الموجودات الجاهلة الناقصة العاجزة، ومن أعراض المخلوقات المادية، والله تعالى منزّه عن أن يكون محلّاً للحوادث والأعراض والكيفيات النفسانية، إذن كيف تكون إرادة الله؟

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في الجواب على هذا السؤال، فوقف الفلاسفة في جانب، ووقف في مقابلهم كثير من المتكلّمين.

فالمتكلّمون يدّعون ـ مستندين إلى ظواهر الكتاب والسنّة ـ أنّ إرادة الله أمر حادث يوجد في زمان خاصّ وظروف معينة، ويشكل عليهم الفلاسفة بأنّ هذا القول يستلزم بعض المستحيلات، فيلزم منه مثلاً أن تكون ذات الله سبحانه مثل الجوهر الذي تعرض عليه الأعراض، بينما وجود الله أرفع من الجوهر والعرض. وذكروا إشكالات أُخرى لا يمكننا ذكرها تفصيلاً لأنّ دراستنا قرآنية، لذلك نشير بشكل سريع إلى أهمّ ما ذكروه.

يقول الفلاسفة للمتكلّمين: إنّكم تدعون أنّ الإرادة حادثة لله، فهل تكون هذه الإرادة عين ذاته تعالى، أم خارجة عنها؟

من المؤكّد أنّكم تقولون: خارجة عنها، لأنّها لو كانت عين الذات لم تكن حادثة، ولمّا كانت خارجة عنها فهي إذن مخلوقة، وهنا نتساءل: أتكون هذه الإرادة المخلوقة صادرة من الله بإرادته أم بدون إرادته؟

إن كانت صادرة منه بدون إرادته فيلزم من ذلك أن يكون الله فاعلاً مجبوراً،

بينما أنتم تتهمون الفلاسفة بأنّهم يعتبرون الله فاعلًا مجبوراً، وأنّكم تعتبرونه فاعلًا مختاراً، وإن قلتم: إنّ الله خلق الإرادة بإرادة أُخرى فإنّه يلزم منه التسلسل.

وللفرار من هذا المحذور أعادوا الإرادة الإلهية إلى علم الله، فاشتهر بين الفلاسفة المسلمين أنّ إرادة الله هي العلم بالاصلح، وبهذه الصورة فقد أعادوا الإرادة إلى الذات، وقالوا بأنّها من صفات الذات وتختلف عن العلم، بأن العلم أعم منها، ويتعلق بأي شيء، بينما الإرادة هي العلم بالأصلح.

ووقف المتكلّمون ـ ولا سيما المتعبّد منهم بالشرع أكثر ـ موقفاً معارضاً قائلين: إنّ ظاهر الآيات يدّل على كون الإرادة أمراً حادثاً:

﴿إذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣].

ولو كانت الارادة من صفات الذات لم يصحّ صياغتها في جملة شرطية أو زمانية، فمثلًا لا يصحّ القول: عندما تكون لله حياة فإنّه يؤدي الفعل الكذائي، لأن صفة الحياة عين ذاته، ولا يمكن إدخالها في جملة شرطيّة زمانية، ولا يصحُّ القول: إذا قدرنا، لأن القدرة عين الذات. إذن لو كانت الإرادة من صفات الذات لم يصحّ جعلها مدخولة لأداة دالّة على الزمان. وعلاوة على هذا فإنّ الفعل «أراد» دالّ بنفسه على الزمان.

وهو إشكال قويّ يبدو أنّه ليس له جواب. وأقصى ما يستطيعون قوله هو: إنّنا نؤوّل هذا الظاهر لقيام البراهين العقلية ضدّه،إذن النزاع ليس حول البرهان العقلي، وإنّما حول هذه الظواهر، ماذا نعمل بشأنها؟ هؤلاء يقولون كما أنّ البرهان العقلي ألجأنا لتأويل «الرحمن على العرش استوى» و«جاء ربّك» فهنا نعمل نفس الشيء.

ونحن نرى انفسنا ملزمين بالتأكيد على شيئين:

١ـ إنّ إعادة الإرادة إلى العلم ـ حسب قول الفلاسفة ـ ليس لها وجه واضح لأنّ هذين المفهـومين مختلفان، ويكون هذا مثلما لو أعدنا مفهوم القدرة إلى العلم متعلّلين بأنّ قدرة الله مقترنة دائماً بالعلم، وهو كلام لا يمكننا قبوله.

٢ـ إذا قالوا بأنّ مصداق هذه الأُمور في الله واحد فإنّنا نجيب: بأنّ مصداق الصفات الإلهية واحد أيضاً ولكنّه لا يلزم من هذا انطباق مفهوم صفة على صفة أُخرى بحيث يكون مفهوم الصفات جميعاً شيئاً واحداً.

ولكنّنا نستطيع أن نعيد الإرادة إلى معنى يتناسب مع الذات بحيث لا تكون في هذه الإعادة مخالفة للعرف.

عنـدمـا نستعرض الآيات الوارد فيها ذكر الإرادة نجدها تستعمل الإرادة بأشكال مختلفة:

أـ بالمعنى المعروف وهو اتخاذ القرار:

﴿فَلَمَّا أَنْ أَرادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذي هُوَ عَدُوٌّ لَهُما﴾[٤].

ب ـ ولكنّها تستعمل فيها أحياناً بمعنى الرغبة والحبّ:

﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيا وٱللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾[٥].

فـ«يريد» هنا بمعنى يحبّ ويرغب، وليس بمعنى يتخذ قراراً، لأنّ هذا يتعلق بالفعـل، ولا معنى لأن يتخذ الإنسان قراراً تلاحظ الدنيا. ومعنى الآية هو: أنّكم تتخيّلون الدنيا شيئاً مهمّاً ولهذا تحبّونها، ولكنّ الله يعلم أنّ الآخرة أهمّ منها لهذا فهو يحبّها لكم.

فهل هذان المعنيان متباينان أم يلتقيان في شيء؟ نحن نرى أنّ الحبّ واتخاذ القرار متقاربان حيث إنّ الإنسان عندما يصمّم على القيام بعمل لا بدّ أن تكون له رغبة في

(٤) القصص: ١٩.
(٥) الأنفال: ٦٧.

القيام به، وإذا كان الإنسان لايحبّ عملاً بأيّ عنوان فإنّه لا يقدم عليه.

وقد تعترضون علينا بأنّ الإنسان يتناول الدواء مع أنّه لا يرغب فيه، وجوابنا هوأنّــه يرغب في السلامة وهذا هو الطريق إليها، أو أنّه يحبّ استئصال عضو من أعضائه من أجل أن تحتفظ سائر الأعضاء بسلامتها.

إذن بين المحبّة والإرادة علاقة السبب والمسبّب، لهذا يقال للمحبة إرادة لأنّها علّة وجودها، بل يمكن القول: إنّ الإرادة هي تبلور تلك الرغبة الباطنية.

وإذا كان من اللازم إعادة الإرادة إلى معنى آخر فأنسب ما يكون هو إعادتها إلى حبّ الله، وهــو عين ذاتــه (صحيح أنّهم لم يعدّوا المحبّة من صفات الله، ولكنّ البراهين العقلّية تجيز لنا نسبة المحبّة لله، فهو تعالى يحبّ ذاته وكمال مخلوقاته وآثاره و...).

إذن يمكن عدّ الإرادة بأحـد الاعتبـارات صفة للفعل وباعتبار آخر صفة للذات.فإذا كانت بمعنى التصميم على أداء عمل فهي من صفات الفعل، وإذا كانت بمعنى المحبّة والرغبة فهي من صفات الذات.

وما هو موقفنا من ظاهر الآيات والروايات الذي يدلّ على أنّ إرادة الله أمر حادث؟ هل نؤوّلها أم هناك سبيل آخر؟

وللجواب نذكّر القارىء الكريم بما مرّ علينا في الفصل السابق من المفاهيم ذات الطرفين: أحد طرفيها يرتبط بموجود مجرّد لا زمان له، والطرف الآخر مرتبط بالموجودات الزمانية المحدودة، ومثل هذه المفاهيم يمكن نسبة الزمان إليها ويمكن تجريدهـا من الـزمان، والإرادة أيضاً من هذا القبيل، وهي أمر بين المريد والمراد، فبالنسبة إلى المراد تكون زمانية، أمّا بالنسبة للمريد (وهو الله تعالى) فهي غير زمانية.

وبعبارة أُخرى: نحن نوافق على أنّ الإرادة من صفات الفعل كما يدلّ عليه ظاهـر الآيات، وفي هذه الصفات لا بدّ من ملاحظة شيئين: ١ـ الذات الإلهية ٢ـ متعلّقها، ولمّا كانت منتزعة من طرفين، فإذا لاحظ العقل هذا المعنى، وهو أنّ الله ليس

مجبوراً في أداء فعله، ولا توجد قدرة في مقابل قدرته سبحانه وإنّما الله يؤدّي أفعاله حسب رغبته (وكلّ مجبور فهو ناقص) وهو تامّ الاختيار في أعماله، فالعقل يلاحظ صدور فعل أو تحقّق مخلوق من قبل الله بحيث لا يكون الله مجبوراً في إيجاد هذا المخلوق، وعندئذ ينتزع العقل مفهوم الإرادة وينسب المريد لله والمراد للمخلوق.

وكلّ صفات الفعل هي ذات طرفين كالخالقية والرازقية وغيرهما.

ولكن هذا لا يمنعنا عن إثبات الإرادة التي هي من صفات الذات أيضاً، ولو كنّا لا نجد تعبيراً في الآيات والروايات يتحدّث عن الإرادة الذاتية لأنّ العقل لا يمنع انطباق هذا المفهوم (الإرادة بمعنى المحبّة) على ذات الله. فكما أنّ العقل يثبت العلم للذات الإلهية بقطع النظر عن الأدّلة التعبّديّة فهو يثبت المحبّة لها أيضاً، وإذا كانت المحبّة تتعلّق بالفعل فإنّ عنوان الإرادة يصدق عليها.

ويتلخّص ما ذكرناه في أنّ الإرادة على قسمين:

١ـ الإرادة الفعلية: التي تنتزع من مقام الفعل، وهي أمر ذو طرفين: فمن ناحية أنّها متعلّقة بالله لا زمان لها، ومن جهة تعلّقها بالمخلوقات تكون زمانية.

٢ـ الإرادة الذاتية: التي تنتزع من الذات، وهي بمعنى المحبّة، أي أنّ الله عندما يؤدّي أعماله ليس مجبوراً ولا ضغط عليه، وإنّما هو يحبّ فيعمل كما يحبّ.

كلام الله: ثمّ ننتقل إلى الموضوع الثاني وهو كلام الله:

﴿إِنَّما أَمْرُهُ إذا أَراد شَيْئَاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾.

﴿وكَلَّمَ ٱللهُ مُوسى تَكْليماً﴾[٦].

بالنسبة للكلام الإلهي في بعض الموارد التي يوجد فيها مخلوق يتمتع بالقدرة على الفهم والإدراك والسمع فإنّه إذا كلّمه الله بشيء وفهم معنى كلامه يمكن القول إنّ الله قال له وهو سمعه.

وما نعرفه نحن عن السماع يتعلق بالاذن، فشخص يتكلّم والآخر يسمع صوتاً،

(٦) النساء: ١٦٤

فإذا خلق الله صوتاً يهزّ طبلة الأُذن فإنّه يمكن القول: إنّ الله تكلّم مع الإنسان، كما يحدث في كلام الإنسان مع الإنسان فهو يوجد موجات صوتية في الهواء تخترق طبلة الأذن، تحدث ارتعاشاً داخل الأُذن، وتنتقل من هناك إلى المخّ فيفهم الإنسان شيئاً، فإذا خلق الله صوتاً مثل الصوت الإنساني يحدث موجات في الهواء تهتزّها طبلة الأذن وتنتقل إلى مخّه فيفهم منها المعنى المتعارف، فإنّنا نستطيع القول: إنّ الله تكلّم معه.

ولست أدّعي انّه يقيناً بهذا الشكل، ولكنّي أقول: إذا كان الأمر كذلك فإنّه يصدق عليه كلام الله، كما لو فرضنا أنّ موسى عندما كان في جانب الطور وتحت الشجرة قد سمع صوتاً مادياً، يقول:

﴿إِنِّي أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾[٧].

فاهتزّت بهذا الصوت طبلة أُذن موسى، ففي هذه الحال يصدق أنّ الله قد كلّم موسى.

وقد يكون كلامه تعالى بشكل آخر فقد تكون هناك موجودات أُخرى لا تتفاهم بالصوت والأُذن والأمواج الصوتية، فكلّ موجود يتكلّم ويسمع بشكل يتناسب مع تكوينه، مثلاً الملائكة،فإنّهم لا يسمعون بالأُذن الجسمية ولا يكون الهواء وسيطاً في سماعهم، وإنّما هم يسمعون بشكل آخر لا نعرفه نحن، لأنّنا لم نحط بهم علماً.

ولهذا فنحن لا نستطيع أن نفهم كيفية كلامه تعالى مع الملائكة، فهو يقوم بشيء يفهمهم ما يريد ولكنّه ماذا يعمل؟ لسنا ندري لانّنا لا نفهم الله ولا الملائكة حقّ الفهم، وأقصى ما نستطيع فهمه هو أنّ الله يقوم مع كلّ مخلوق بعمل يفهمه به مقصوده، وفي مورد الإنسان يخلق صوتاً له، ولا بدّ أن يكون في هذه الحال مستمع قادر على إدراك الموضوع ثمّ يتلقّاه في ظروف معينة، وعندئذ نقول: إنّ الله تكلّم وهو قد استمع.

(٧) القصص: ٣٠.

﴿وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ في ٱلأرْضِ خَلِيفَةً﴾[(٨)].

وهم استمعوا لهذا القول، أمّا كيف؟ فالله ليس له فم لأنّه ليس جسماً، إذن نحن لا نعلم بالضبط كيفيّة هذا الحدث، ولا يوجد ما يشير إلى أنّنا نعلم كلّ شيء:

﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ ٱلعِلْمِ إلاَّ قَليلاً﴾[(٩)].

إذن لا بدّ أن نعلن عدم علمنا في كلّ مجال لا نعلم فيه شيئاً.

أمّا بالنسبة لهذه الآية:

﴿إنَّما أمْرُهُ اِذا اَراد شَيْئَاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[(١٠)].

فالشيء الذي يريد الله إيجاده ليس موجوداً لحدّ الآن، فكيف يقول له الله؟ وإذا كان موجوداً فهو ليس بحاجة إلى إيجاد. إذن كلام الله هنا يختلف عن سائر الموارد، فكلامه تعالى مع الملائكة أو مع موسى يتمّ بأحد السبل التي مرّ ذكرها، أمّا هنا فكيف يتمّ كلامه مع شيء غير موجود لحدّ الآن؟ إنّ هذا الكلام ليس أمراً حقيقياً ولا يعني وجود متكلّم وسامع ووسيط لنقل الصوت، فإذا وجد قائل، وحتى لو كان له صوت، ولكنّه لاوجود لمستمع، فهل يصدق عليه «التكلّم» حقيقة؟

افرضوا أنّكم جالسون في غرفتكم وتتصوّرون موجوداً سوف يوجد بعد مائة عام، فهل يصحّ أن تقولوا: إنّنا تحدّثنا مع من سيوجد بعد مائة عام؟ إنّه ليس موجوداً الآن حتّى تتحدّثوا معه إلاّ أن يكون بصورة حديث مع النفس، ولكنّ هذا ليس كلاماً حقيقياً لانّه لا وجود لمستمع يفهم ما تقـولون.

فالآية الكريمة:﴿أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ لا تقصد القول الحقيقي، وإنّما هو تعبير من باب الاستعارة أو الكناية، يقصد منه أنّه لا وجود لأيّ شرط ولا لأيّة فاصلة بين إرادة الله وتحقق الشـيء المراد، فإذا أراد الله شيئاً فهو سيوجد من دون

(٨) البقرة: ٣٠.

(٩) الإسراء: ٨٥.

(١٠) يس: ٨٢.

تأخير، ولا يتوقّف فعل الله على شيء، وهو ليس بحاجة إلى الأسباب والوسائل.

وعندئذٍ نواجه هذا السؤال:

هل أنّ الله يخلق أشياء هذا العالم بدون وساطة أم بوساطة؟ لا شكّ أنّ أشياء عالمنا توجد في ظلّ نظام محكم من العليّة والمعلولية، فالحرارة توجد بوساطة الشمس، والمطر يوجد بوساطة السحاب، ولو لم يكن سحاب فإن المطر لا ينزل، والسحاب لا يتحرّك إلّا بالرياح، وهكذا كلّ ظواهر عالمنا خاضعة لنظام الأسباب والمسبّبات.

فهل يمكن أن تكون هذه غير مشروطة بالأسباب؟ أيمكن مثلًا أن يوجد إنسان من دون أب وأم ما عدا الفردين الاستثنائيين وهما آدم الذي جاء إلى الوجود من دون أب ولا أمّ، وعيسى(ع) الذي جاء من دون أب؟

كلّا، إنّ الإنسان عادة يجيء إلى الحياة من أبوين، ومن المؤكّد أنّ للأبوين دخلًا في تحقّق الوليد. إذن يوجد الله الوليد عن طريق الأبوين.

وبناءً على هذا يصبح فعل الله مشروطاً بوجود الأبوين، والحرارة مشروطة بوجود الشمس، ويلزم من هذا أن يكون الله سبحانه محتاجاً إلى الوسائلوالوسائط وإلّا فإنّ فعله لا يتحقّق، فأصبح الله تعالى محتاجاً وفعله مشروطاً.

الجواب: أنّ تحقّق المعلول يتوقّف أحياناً على بعض الشروط، وهي على قسمين: فئة منها تكون شروطاً لفاعلية الفاعل، أي ما لم تتحقّق هذه الشروط فإنّ الفاعل غير قادر على أداء العمل. وفئة أُخرى هي شروط لقابلية القابل.

فالأُستاذ عندما يريد إلقاء محاضرة في موضوع معيّن فإنّ هذا مشروط بكون الأُستاذ متقناً لهذا الموضوع. من هو المدرّس؟ هو الأُستاذ فهو الفاعل. ما هو الفعل؟ هو التدريس . متى يتحقّق التدريس؟ يتحقّق عندما يكون الأُستاذ محيطاً بموضوع الدرس، بشرط أن يكون قادراً على البيان. ما هو هذا الشرط؟ إنّه شرط لفاعلية الفاعل.

فلكي يكون هذا الإنسان أُستاذاً فإنّه محتاج لتعلم هذا العلم، وبتحقّق هذا

الشرط فإنّ وجود ذلك الإنسان يصبح أكثر تكاملاً. ولكنّه أحياناً يكون التدريس لمجموعة كبيرة من الطلاب تجتمع في صفّ واحد، ولهذا فإنّه لا يتمّ إلّا بوساطة مكبّر الصوت، وإذا لم يوجد هذا المكبّر للصوت فإنّ التدريس لا يتمّ، لأنّ الطلاب الجالسين في مؤخّرة الصفّ لا يسمعون ما يقوله الأُستاذ. وهذا المكبّر للصوت لا يزيد في قدرة الأُستاذ على التدريس فقدرته عليه باقية كما هي، ومتوقفة على مدى احاطته بالموضوع وتسلّطه على البيان، ولكنّه محتاج إلى هذه الوسيلة لكي يستفيد الطالب من الدرس لا الأُستاذ، فهذه الوسيلة تزيد في قابلية القابل لا فاعلية الفاعل، لأنّها لا تضيف كمالاً إلى وجود الفاعل، وإنّما هي توفّر شرطاً لتحقّق كمال الطالب.

ولا بدّ أن نشير هنا إلى أنّ المثال لا يجب أن يطابق الموضوع المذكور له من جميع الجهات، فالمثال مقرّب من جهة ومبعد من جهات، ولهذا لا ينبغي أن يعترض أحد قائلًا: إنّ الأُستاذ إذا لم يصل صوته إلى الطلاب فذلك بسبب نقصه هو، لأنّه لا يستطيع أن يرفع صوته أكثر من ذلك، فنحن لم نتكلّم عن صوت الأُستاذ وإنّما كان حديثنا عن قدرته على التدريس، ومكبّر الصوت لا يضيف إليها شيئاً.

وعلاوة على هذا فإنّ مكبّر الصوت لا يرفع صوت الأُستاذ في الواقع، بل يبقى صوته كما هو، ويكون هذا المكبّر وسيلة لنقل الأمواج الصوتية للآخرين.

فمحلّ شاهدنا ليس هو وجود النقص في صوت الأُستاذ، وإنّما هو قدرته على التدريس والتفهيم، ولا يوجد نقص في هذا المجال حسب الفرض، ومع وجود هذا فإنّ التدريس لا يتحقّق بالنسبة للبعيدين عنه إلّا بوساطة مكبّر الصوت، فهذا هو شرط لقابلية القابل.

ومثل هذا يصدق فيما إذا أُريد تحويل التراب إلى إنسان، فإنّه لا بدّ أن يقطع مراحل وتتوفّر فيه شروط، فلكي تتحوّل الخضروات واللحوم إلى دم يجري في عروقكم لا بدّ أن تجتاز مراحل معينة وتحصل فيها بعض التغييرات حتّى تصبح دماً ثمّ يبني ما يحتاج إليه الجسم.

لأيّ شيء يعود هذا الشرط؟ إنّه شرط للمادة، فالفرض هو أنّ المادّة لا تصل

إلى هذا الحدّ ما لم تقطع هذه المراحل. فالشرط هنا للمادّة ولا علاقة له بالله سبحانه، وإذا أراد الله تحويل التراب إلى إنسان فلا بدّ من تمريره بهذه المراحل حتى يصل إلى هذه النتيجة. كما أنّ الذي يريد الانتقال من قمّ إلى طهران فإنّه لا بدّ له من قطع هذا الطريق المعيّن حتى يصل إلى هدفه.

وأمّا القول بأنّ الله يستطيع أن يوصل المادة إلى إنسان من دون قطع هذه المراحل فإنّ فرضه متناقض، لأنّ الفرض هو أنّ المادّة شيء متحوّل، ولا بدّ من مرورها بالوسائط حتّى تصل إلى النهاية، وصحيح أنّ الله يستطيع أن يوجد شيئاً من دون أن يمرّ بهذه المراحل، ومن دون أن يكون مشروطاً بهذه الشروط، ولكنّه حينئذ لا يكون موجوداً مادياً وإنّما هو موجود مجرّد، وفي العالم من هذه الموجودات ما لا حدّ له ولا حصر، ولكنّها لا تشبه موجودات العالم المادّي الذي نعرفه حيث تتحقّق فيه الأشياء عن طريق التحوّل والانتقال من مرحلة إلى اخرى، بل وجود تلك المجرّدات يكون دفعياً وكمالاتها موجودة فيها بالفعل.

فإذا اراد الله أن يخلق عالماً مادّياً، فالعالم المادي يعني ما هو متحرّك ويتميز بالأبعاد الزمانية والمكانية، وأمّا إذا خلق الله شيئاً من دون هذه الخصائص فلن يكون عالماً مادّياً وهو مناقض للفرض.

ويطرح أيضاً هذا السؤال:

إذا كنّا لا نفهم حقيقة كلام الله مع الملائكة لأنّنا لا نعرف حقيقة الملائكة أنفسهم فهل نستطيع أن نفهم حقيقة كلام الله مع الإنسان(النبي)؟

الجواب: صحيح أنّنا نفهم النبي بما أنّه إنسان مثلنا:

﴿قُلْ إِنَّما أَنا بَشَرٌ مِثْلُكُم يُوحَى إِلَيَّ﴾[١١].

ولكنه لا يلزم من هذا أن نكون قادرين على إدراك حقيقة الوحي، وأقصى ما نستطيع أن نقوله هو: إنّ الوحي غالباً ما كان يتم بوساطة جبرئيل، ولكنّه كيف كان

(١١) فصلت: ٦.

جبرئيل يوصل الوحي إلى النبي؟ لسنا نعلم لأنّنا لا نعرف حقيقة جبرئيل، ولهذا فإنّنا لا نعرف طريقة تفهيمه، ونحن نقرأ في القرآن الكريم:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ ٱلأمينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾[١٢].

فنحن نفهم من هذه الآية أنّ جبرئيل يحمل رسالة إلى قلب النبي، وقد يستفاد أحياناً أنّ الوحي كان بصورة مكتوبة تنزل على النبي بوساطة الملائكة، ولكنّنا نجهل تماماً وجود الملائكة وكيفية هذه الكتابات وكيفية قراءة النبي(ص) لها. أو أنّه(ص) كان يسمع ما يلقى إليه، أمّا ما هي حقيقة ذلك الصوت أهو مادّي أم لا؟ إن ذلك غيب ينبغي لنا السكوت في مقابله والاعتراف بأنّنا لا نعلم.

فهل كلام الله من ذاته، أم هو خارج عن ذاته؟

لا شكّ أنّ ما نفهمه من الكلام هو أمر حادث لا يمكن إطلاقاً أن يكون هو الذات المقدّسة، وأمّا إعادة كلامه إلى علمه تعالى فهو مخالف للفهم العرفي، لأنّ التوسّع في معنى الكلام لا بدّ أن يكون في حدود ما يقبله العرف، وإعادة الكلام إلى الذات لا يتقبّلها العرف. ولكنّه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أنّ ما ينسب إلى الله له جهتان: جهة انتسابه إلى الله وهي لا زمانية، وجهة أُخرى تتعلّق بالمخلوقات وهي حادثة وتتصف بالزمان.

(١٢)الشعراء: ١٩٣.

علاقة أصل العلّية بالتوحيد الأفعالي

انتهينا فيما سبق إلى أنّ جميع ظواهر الوجود متوقّفة على إرادة الله، ولا يستغني عنها أيّ موجود في أيّ زمان وأيّ مكان وفي أيّ شأن من شؤون وجوده. وقد يتوهّم البعض من هذا أنّه يعني نفي تأثير أيّة علّة أُخرى في ظهور الأشياء.

وقبل تصحيح هذا الوهم وبيان العلاقة الصحيحة بين أصل العلّية والتوحيد في الأفعال نرى من اللازم شيئاً من التوضيح حول مفهوم العلّة والعلّية:

للعلّة في الفلسفة اصطلاحان أحدهما أعمّ من الآخر، فالأعمّ يطلق على كلّ شيء يتوقّف عليه شيء آخر سواء أكان المتوقّف عليه فاعلاً أم سبباً أم شرطاً أو معدّاً أم أي لون من ألوان التوقف، فكتابة الرسالة تتوقّف على شخص الكاتب فهو علّة، وتتوقّف على يده، فهي أيضاً علّة. وتتوقّف على سلامة عقله، فهي علّة، وتتوقّف على الورق والقلم والدواة، فكلّ واحد منها علّة أيضاً.

والاصطلاح الخاصّ يعني الفاعل، وتقسم العلّة الفاعلية إلى قسمين:

١ـ ما منه الوجود. ٢ـ مابه الوجود.

والعلّة الفاعلية الحقيقية هي ما منه الوجود فهي التي يفيض منها الوجود.

وبعد هذا التوضيح نتساءل:

هل يقبل القرآن أصل العلّية (تأثير شيء في آخر بمعنى الفاعلية أو بمعنى مطلق التوقّف)؟

وإذا قبلها فكيف تكون علاقة أصل العلّية بالتوحيد الأفعالي؟

أيمكن قبول التوحيد الأفعالي وأصل العلّية في وقت واحد؟ أم لا بدّ من اختيار أحدهما وردّ الآخر؟

إذا أخذنا العلّية بمعناها الخاصّ (الفاعلية) فإنّها ليست مورد قبول القرآن فحسب وإنّما التوحيد في الأفعال مبني عليها وبراهين وجود الله قائمة على أصل العليّة، ولدينا برهان مشهور على وجود الله يسمّى برهان علّة العلل، فالله علّة جميع الظواهر أيّ أنّها جميعاً محتاجة إليه. فالعلّية بهذا المعنى لا تتنافى مع التوحيد الأفعالي بل هي عينه.

أمّا إذا أخذنا العلّية بمعناها العامّ الذي يعني مطلق توقّف شيء على آخر فلا بدّ من دراسة ألوان العلل المنتشرة في عالم الوجود، والرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة هل أنّه يعترف بها أم لا ؟

أي هل أنّ القرآن يوافق على توقّف بعض الظواهر الطبيعية على البعض الآخر، فبعضها علّة مادّية للبعض الآخر ، وبعضها معدّ للآخر، وبعضها شرط تحقّق البعض الآخر؟ أم لا؟

عندما نستفتي القرآن نجده يثبت هذه العلاقة بين الظواهر سواء أكانت بين السبب والمسبب أم بين الشرط والمشروط أم بين المعدّ والشيء المحتاج إلى إعداد. فجميع هذه الموارد يقبلها القرآن، وهناك آيات متضافرة على هذا الموضوع، وسوف نذكر من كلّ باب آية باعتبارها نموذجاً على الموضوع (ولكلّ منها نظائر كثيرة).

(١) العلّة المادّيّة:

وهو اصطلاح فلسفي يعني تكوّن موجود مادّي من موجود مادّي آخر بحيث تبقى المادّة المشتركة بينهما محفوظة وتتغيّر صورته فقط، وبقبول الصورة الجديدة يظهر

موجود جديد.

والقرآن يعترف بمثل هذه العلّية، فهناك آيات تدّل على أنّ السماء والأرض كانتا بصورة دخان ثمّ أصبحتا بهذا الشكل الحالي:

﴿ثمَّ اسْتوى إلى ٱلسَّماءِ وَهِيَ دُخَان﴾[١].

بعضهم فهم من الآية أنّ المادة توجد نتيجة لتراكم الطاقة، واعتبروا الطاقة مصداقاً للدخان. وقال البعض الآخر: إنّ الوجود كان في بداية الأمر بشكل غاز ثمّ ضغط فتحوّل إلى جامد. وعلى أيّ تفسير فإنّه مادّة هذا العالم.

بالنسبة للموجودات الحيّة:

يقول الله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلّ شَيْءٍ حَيّ﴾[٢].

إذن الماء علّة مادّية لظهور الموجودات الحيّة.

وبالنسبة للنار:

﴿الَّذي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ ٱلشَجَرِ ٱلأخْضَرِ نَاراً﴾[٣].

فالشجر علّة مادّية للنار.

وبالنسبة لخلق الإنسان:

﴿إنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لازِب﴾[٤].

فالطين علّة مادّية لوجود الإنسان.

وبالنسبة لخلق الجنّ:

﴿والجانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ ٱلسَّمُوم﴾[٥].

(١) فصلت، ١١

(٢) الأنبياء: ٣٠.

(٣) يس: ٨٠

(٤) الصافات: ١١.

(٥) الحجر، ٢٧

ففي هذه الآيات استعملت كلمة (من) للدلالة على العلّة المادّية، ومنها نعرف أنّ القرآن يعترف بالعلّة المادّية. وهناك آيات عديدة تستعمل باء السببية للدلالة على لون من التأثير المادّي.

﴿وأَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فأَخْرَجَ بِهِ مِنَ ٱلثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾[٦].

فالماء سبب وجود المواد الغذائية للإنسان. وفي القرآن تعبير آخر عن الماء بأنّه يوجب التطهير:

﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾[٧].

وهي تتعلّق بغزوة بدر.

وكلّ هذه الآيات تتحدّث عن العلل الطبيعية التي لا تملك إرادةً ولا شعوراً في إيجاد الظواهر الأُخرى وإنّما كلّ واحدة منها علّة مادّية تتّحد مع الظاهرة وتكون منشأً لوجودها.

(٢)عليّة الملائكة:

وهو لون من العلّية الفاعلية المجهولة لدينا لأنّنا لم نجدها في حياتنا ولكنّنا نؤمن بها عن طريق الوحي، فلو لم يتحدّث القرآن عن الملائكة لم نؤمن بوجود هذه المخلوقات فضلاً عن تأثيرها في الأشياء. والله سبحانه يثبت في القرآن رسالتين للملائكة:إحداهما في الأُمور التكوينية والأخرى في الأمور التشريعيّة، أي أنّهم يكونون وسطاء في تحقيق أُمور تكوينية ووسطاء لإيصال رسالات الله إلى الأنبياء، قال الله تعالى في كتابه الحكيم:

﴿جَاعِلِ ٱلمَلائِكَةِ رُسُلاً﴾[٨].

(٦) البقرة: ٢٢.

(٧) الأنفال ١١

(٨) فاطر: ١.

فالقدر المتيقّن كونهم رسلًا في الامور التشريعية ولكنّ الآية بإطلاقها تشمل الأُمور التكوينية أيضاً، وتوجد آيات تصرّح بأنّ الملائكة يتدخّلون في الأمور التكوينية، منها ما ورد في قصّة مريم(ع) عندما أراد الله أن يمنحها عيسى(ع):

﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيّاً * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِيّاً﴾[٩].

ولا يهمّنا هنا أن يكون المقصود من الروح هو جبرئيل لأنّه يسمّى في الآيات: «الروح» و«الروح الأمين»، أو يكون المقصود منه أيّ ملك آخر، وإنّما محلّ شاهدنا هو ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِيّاً﴾ فرسالة هذا الروح هو أن يهب لمريم(ع) وليداً زكيّاً، فتأثير هذه الرسالة يكون في المجال التكويني.

(٣) عليّة الشياطين:

فالقرآن ينسب لها لوناً من التأثير بإذن الله في بعض شؤون العالم:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزّاً﴾[١٠].

﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾[١١].

فهذه ليست علّة تامّة وإنّما هي لون من العلّة المعدّة.

(٤) علّيّة الإنسان:

إنّ افراد الإنسان يؤثّر بعضهم في بعض من وجهة نظر القرآن:

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ ...﴾[١٢].

يأمر الله المؤمنين بالقتال مع المشركين لدفع شرهم. وتوجد آيات تؤكّد مساعدة الناس بعضهم لبعض ، فالله يخاطب موسى(ع):

(٩) مريم: ١٧ ـ ١٩.

(١٠) (ن. م): ٨٣.

(١١) الزخرف: ٣٦.

(١٢) الحج: ٤٠.

﴿قالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخيكَ﴾[١٣].

فهو عون من الله يتمّ بوساطة هارون(ع).

أو في موضوع العذاب:

﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللهُ بِأَيْدِيكُم﴾[١٤].

فهو عذاب الله يتمّ بأيدي المؤمنين.

هذه ألوان من السببية يؤكّدها القرآن للأمُور المادّية الطبيعية أو لأمور ما وراء الطبيعية كالملائكة، وهناك ألوان أُخرى من السببية تتعلّق بالأمور المعنوية، وربما تتناول علاقات لا ندركها، مثلاً يقول الله تعالى عن القرآن إنّه وسيلة للهداية:

﴿قَدْ جاءَكُمْ مِنَ ٱللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبينٌ * يَهْدي بِهِ ٱللهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ ٱلسَّلامِ﴾[١٥].

ويعتبر ذكر الله سبباً للاستقرار:

﴿ألا بِذِكْرِ ٱللهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوب﴾[١٦].

ويعدّ الأعمال السيّئة للإنسان سبباً لظهور الفساد:

﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاس﴾[١٧].

ويقول إنّ الكفر يجرّ على صاحبه اللعنة الإلهية:

﴿وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ ٱللهُ بِكُفْرِهِمْ﴾[١٨].

(١٣) القصص: ٣٥.

(١٤) التوبة: ١٤.

(١٥) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

(١٦) الرعد: ٢٨.

(١٧) الروم: ٤١.

(١٨) النساء: ٤٦.

﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ ٱلَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[١٩].

إذن أفعال الإنسان لها تأثير حتّى على الأحكام الإلهية.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٢٠].

ويعتبر القرآن الأفعال الحسنة للانسان سبباً في وفور النعمة:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلقُرى آمَنوا وَٱتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ ٱلسَّماءِ وَٱلأَرْضِ﴾[٢١].

ويقول إنّ بعض الأمور الروحية للإنسان يستلزم بعض الأمور المعنوية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمانِهِمْ﴾[٢٢]

ويعدّ أعمال الإنسان موجبة للجزاء الآخروي:

﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ ٱليَوْمَ بِما صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ ٱلْفَائِزُونَ﴾[٢٣].

إذن عرفنا أنّ علاقة السببية في هذا العالم ليست منحصرة في الظواهر المادّية بل تمتدّ لتشمل الظواهر المعنوية. وعلاوة على هذا فإنّ القرآن يثبت علاقة السببية بين هذا العـالم والعالم الآخر، ومن هنا نعرف أنّ مجال العلّية في القرآن واسع جدّاً سعة لا يدركها أكثر الناس.

وعندئذٍ يطرح أمامنا هذا السؤال:

كيف يمكن الجمع بين هذه الآيات وآية﴿كُنْ فَيَكُون﴾؟

فآية (كن فيكون) تقول بمجرّد أن يقول الله (كن) فإنّ المخلوق يوجد، بينما هذه الآيات تقول إنّ وجود مخلوق ما يتوقّف على مجموعة من الأسباب والشروط، فهل يكون وجود الإنسان بأمر الله من دون أن يتدخّل أي شيء آخر أم للاشياء

(١٩) (ن. م): ١٦٠.

(٢٠) الأنعام: ١٢٩.

(٢١) الأعراف: ٩٦.

(٢٢) يونس: ٩.

(٢٣) المؤمنون: ١١١.

الأخرى دخل في ذلك؟

الجواب: في جميع هذه الموارد توجد علاقة المعلول بالفاعل الذي منه الوجود فوجـود أيّ موجود مع جميع ظروفه الوجودية وعلاقاته بالموجودات الأخرى كلّها مفاضة من قبل الله سبحانه، وليس لدينا أيّ موجود آخر يمنح الوجود، ولكنّ هذا لا ينفي أن يكون هناك مخلوق يتوسّط في انتقال صفة أو أثر، وكلّ ما لدى المخلوق فهو من الله:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنْتُمُ ٱلْفُقَرَاءُ إِلى ٱللهِ واللهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيد﴾[٢٤].

إذن آية (كن فيكون).ناظرة إلى ناحية إفاضة الوجود.

وأمّا الآيات التي تصرّح بالأسباب المادّية فهي تذكر العلاقات السائدة بين الظواهر والتي تؤدّي إلى تعيّنها وتشخصها، أي أنّه لا يمكن تشخص الأشياء المادّية بدون هذه الأمور، فمثلاً عندما يريد الله إيجاد إنسان مـادّي لا مجرّد:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفيها نُعِيدُكُم﴾[٢٥].

فإنّ فرض مثـل هذا المـوجود هو فرض للمادّة التي يخلق منها وهو فرض للأسباب والشروط التي توفّر إمكانية وجوده.

مثلاً إذا أراد الله لشخص أن يصبح والداً فمعناه أنّ وجود الولد مرتبط بوجود الوالد، فوجود الولد يعني أنّ له علّة مادّية.

وهذه الشروط لا تتعلّق بتأثير الله وإنّما هي شروط لتحقّق هذه الظاهرة التي تكتسب وجودها من الله. إنّ الإنسان الذي يريد أن يوجد على الأرض، لا بدّ أن تكون هناك أرض حتى يوجد عليها، فهذا شرط للمخلوق، وليست هي شروطاً لفعل الله.

(٢٤) فاطر: ١٥.

(٢٥) طه: ٥٥.

أمّا ما نجده أحياناً في كلام بعض الفلاسفة من «أنّ هذه الماهيّة لها هذا المقدار من الاستعداد لا أكثر» فهم يقصدون به هذا المعنى، أيّ أنّ هذا الموجود لو لم تكن له هذه العلاقات بالموجودات الأخرى فإنّه لا يتشخّص.

ولتقريب هذا إلى الذهن نذكر هذا المثال: تصوروا في أذهانكم شجرة تغرس فتنمو وتثمر ثمّ تذبل وتجفّ، فهذه الشجرة التي تصورتموها قد غرست في الأرض وامتصّت الماء واستفادت من أشعّة الشمس فأورقت وأزهرت وأثمرت، فهل بين الأرض والشجرة المتصوّرة توجد علاقة؟ نعم بالتأكيد فلو لم نتصوّر أرضاً لما نمت الشجرة، وكذا بينها وبين الحرارة والماء و...

ولكنّ هذه الأسباب جميعاً متحقّقة بإرادتكم، والعلاقة التي بين الشجرة والأرض والشمس المتصورة لم تمنع من توقّف الشجرة على إرادتكم، فلو لم تكونوا أنتم لم توجد هي، فهي أسباب مرتبة طولياً.

فهل يستطيع الله أن يخلق شجرة من دون أن تغرس في ارض؟

الجواب: نعم يستطيع ولكنّها لا تكون عندئذ شجرة أرضية بل تكون مثلاً من أشجار الجنّة.

فلكلّ موجود مادّي تعين خاصّ ويستلزم هذا التعيّن علاقات معيّنة مع الموجودات الأخرى، مثلاً كلّ عدد له تعيّن خاصّ وعلاقات محدّدة بالأعداد الأخرى، فالعدد(٢) تعيّنه في أنّه يأتي بعد العدد (١) وقبل العدد (٣)، فإذا اراد الله أن يخلق(٢) فلا بدّ أن يكون بعد العدد(١) وقبل العدد (٣)، لأنّ تعيّنه يكون بهذه الصورة، أما إذا خلق شيئاً بعد العدد (٣) فلن يكون هو العدد (٢) وإنّما يكون هو العدد (٤).

امّا الموجودات المجرّدة فهي مستغنية عن الأسباب المادّية لأنّ وجودها لا يستلزم ذلك.

فالقيود تعود إلى المخلوق لا إلى الخالق، إنّ الله يخلق الأشياء الزمانية والمكانية ولكن عملية خلقه ليست واقعة في زمان، أمّا الموجودات الجزئية لهذا العالم فهي تتعيّن

بنسبتهـا إلى الزمان الذي قبلها وبعدها، فالظاهرة التي توجد في يوم السبت غير الظاهرة التي توجد يوم الأحد.

وإذا نظرنا إلى العالم المادّي نظرة شاملة هل خلقه الله من مادّة قبلية؟ كلّا، لأنّ العالم بمجموعه ليس آتياً من مادّة قبلية، وهل خلق العالم بكلّ أبعاده (الشاملة للزمان) في زمان معيّن؟ كلّا لأنّ الفرض أنّ الزمان خلق مع العالم، نعم الموجودات الجزئية لا بدّ من تعيين زمانها.

علاقة أصل العلّية بالمعجزات

سبق لنا إثبات أنّ أصل العليّة مقبول من وجهة نظر القرآن الكريم، ويحسن أن نشير أيضاً إلى أنّ القرآن ليس كتاباً علميّاً ولا دراسة فلسفية وإنّما هو يضمّ مواضيع من سنخ المواضيع العلميّة والفلسفية، فنحن نستطيع أن نقول إنّ التناول القرآني ينسجم مع الموضوع العلمي أو الفلسفي الفلاني لا أنّ القرآن يتناول موضوعاً فلسفياً وينتهي به الى نتيجة الموضوع أصل العلّية، بل تكون آيات القرآن بشكل لا يمكن تفسيرها إلاّ على أساس أصل العليّة، أي أنّ نظرته تنطلق من قبوله هذا الأصل وأثبتنا أيضاً أنّ أصل العلّية لا يتنافى مع الإعتقاد بتأثير الله فهذه الأسباب مرتّبة طولياً. ونحاول في هذا الفصل معالجة مشكلة أخرى تتعلّق بأصل العلّية وهي:

هل يستفاد من آيات القرآن الكريم أنّ قانون العلّية قانون حتمي ضروري لا يشذّ عنه شيء أم هو شامل لبعض الموارد ولا مانع من وجود موارد لا يشملها؟

وبعبارة أُخرى: هل يؤيّد القرآن أنّ كلّ معلول لا يوجد من غير علّته الخاصّة أم يعترف بأنّه أحياناً يوجد المعلول عن طريق علّته وأحياناً أُخرى قد يوجد من دون علّة؟

ولعلّكم مسبوقون بأصل «دترمينيسم» المطروح في الفلسفة الحديثة، وفيه

يتساءلون:

أمن الحتم والضروري أن يوجد كلّ معلول من علّته الخاصّة أم قد لا يمكن إثبات العلّة الخاصّة لبعض الظواهر؟

توجد نظريات مختلفة تجيب على هذا السؤال،يمكننا تلخيصها في ثلاث نظريات:

الأولى: يعتقد أصحابها بأنّ كلّ ظاهرة لا بدّ أن تكون تابعة لأصل العلّية بشكل حتمي ضروري.

الثانية: يعتقد أصحابها بأنّ أصل العلّية ليس ثابتاً في أيّ مورد من الموارد على الإطلاق.

الثالثة: يقوم أصحابها بالتفصيل بين ظواهر الفيزياء النووية وظواهرالفيزياء الكونية، فيخُضعون الثانية لأصل العلّية، ويعتقدون بأنّ ظواهر الفيزياء النووية غير خاضعة لهذا الأصل.

مثلاً في داخل الذرّة لا نعلم أيّ الالكترونات يخرج من مداره فأحدها يخرج صدفة من دون أن يمكن التنبؤ به سلفاً. فادّعوا أنّه في هذه المجالات لا يسيطر أصل العلّية.

والصحيح من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية هو أنّ أصل العلّية أمر ضروري يرفض أيّ استثناء، وإذا لم نستطع في بعض المجالات أن نصل إلى علّة ظاهرة معينة فذلك يعود إلى نقص تجاربنا لا أنّها لا علّة لها، بل لها علّة ولكنّنا لم نعرفها بعد.

وتفصيل كلّ هذا يذكر في الدراسات الفلسفية، وقد أشرنا إليه هنا بمقدار الحاجة. إذن هل نقبل أصل العلّية بصورة القضيّة الموجبة الكلّية (أي قانون حتمي ضروري) أم بصورة القضية الموجبة الجزئية (أي في بعض الموارد دون بعض)؟

وتتضح أهمّية هذا البحث عندما نلتفت إلى علاقته بموضوع الإعجاز، فنحن نعلم أنّ جميع الأديان السماوية ولا سيّما الدين الإسلامي الحنيف تصرّح بأنّ كثيراً من

ظواهر هذا العالم لا توجد نتيجة للتأثير والتأثّر المادّيين وإنّما هناك أشياء مسيطرة على هذا العالم غير الأسباب والعلل المادّية، وهي ليست معروفة للناس، ولا خاضعة لإرادتهم.

فمن ميزات النظرة الدينية الإلهية قبول مسألة الإعجاز التي يرفضها الفكر المادي ويرفعها علماً للتنديد بالأديان الإلهية متّهماً إيّاها بنقض أصل العلّية حيث يقولون: إذا اعترفنا بأصل العلّية، فلا بدّ أن توجد الظاهرة من طريق علّتها الخاصّة وشروطها المعيّنة، وإلّا إذا قلتم بوجودها من دون وجود أسبابها المادّية فقد نقضتم أصل العلّية، ويعدّون هذا علامة ضعف في الأديان الإلهية.

ولعلّكم لاحظتم في الكتب الماركسية قولهم إنّ الإلهيين يقولون بالصدفة، ومقصود الماركسيين من هذا هو قول الإلهيين بالإعجاز. والحقيقة أنّ المادّيين هم القائلون بالصدفة بمعناها الباطل، ولا مفرّ لهم من ذلك، ولكنّهم يغمضون أعينهم عن أنفسهم ويتّهمون الإلهيين بالقول بالصدفة لأنّهم يقولون بالمعاجز والظواهر الإستثنائيّة.

فهل قانون العلّية أمر ضروري وحتمي؟

وإذا اعترفنا بحتميته أيلزم من ذلك إنكار المعجزات،أم الحقيقة شيء غير هذا؟

نجيب على السؤال الأوّل بالإيجاب فقانون العلّية أمر حتمي ضروري لا يقبل أيّ استثناء، ونترك تفصيل هذا والاستدلال عليه للدراسات الفلسفية.

أمّا الجواب على السؤال الثاني فيتطلب منّا استعراض المواقف المختلفة بالنسبة للمعجزات:

١ـ ظنّت فئة من الناس أنّ المعجزات خرافات انحدرت إلينا من عهود الأساطير، وبقيت ترسّباتها في أعماق الفكر البشري في مرحلة الدين التي جاءت بعد مرحلة الأساطير، وفي هذه المرحلة الجديدة عرفت باسم المعجزات، فهي أساطير لا واقع لها. هذا هو موقف المادّيين والعابدين للعلم .

وهم يتعاملون مع المعجزات كما يتعاملون مع أساطير ربّه الجمال مثلاً في

الأساطير اليونانية، ومن هنا فهم ينكرون الأديان من أساسها لأنّ من ميزات الدين السماوي هو قبوله للمعجزة، ولا سيما القرآن الكريم الذي لا يدّخر وسعاً في التصريح بهذا الأمر، ولهذا فإنّ إنكار الإعجاز يساوي إنكار القرآن ،فالأمر دائر بين أن يكون القرآن كتاباً إلهياً حقّاً فالمعجزة تكون حقّاً أيضاً، أو أنّ القرآن ـ والعياذ بالله ـ كاذب لأنّه يضمّ المعجزات، ولا يمكن أبداً الإيمان بالقرآن وإنكار المعجزات:

﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً أُولَٰئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ حَقّاً﴾[١].

وأحـاديث القرآن بالنسبة للمعجزات صريحة جدّاً لا تترك مجالاً للشكّ ولا للترديد، ولهذا عندما يجدها المادّيون بهذه الصراحة فإنّهم يرفضون الدين الإسلامي متعلّلين بأنّ الحقّ لا يتضمّن مثل هذه الخرافات كالقول بأنّ موسى عندما واجه صنيع سحرة فرعون:

﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فإذا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِين﴾[٢].

إنّها أساطير تضمّنها القرآن فهو إذن ليس كتاباً سماوياً.

أو القرآن يقول إنّ عيسى قد ولد من غير أب حيث تمثّل روح لأمّه فحملت به ، إنّ العلم يرفض هذه الأمور.

ويقول القرآن أيضاً إنّ عيسى قد تكلّم وهو في المهد:

﴿فَـأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّـاً﴾ * يا أُخْتَ هارُون مَا كان أَبُوكِ اَمْرأَ سَوْءٍ وَما كانَت أُمُّكِ بَغِيّاً * فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي اَلْمَهْـدِ صَبِيّاً * قالَ إِنِّي عَبْدُاَللهِ آتانِيَ اَلْكِتابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً * وَجَعَلَنِي مُبارَكَاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِاَلصَّلاةِ وَالزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً...﴾[٣].

(١) النساء: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) الأعراف: ١٠٧.

(٣) مريم: ٢٧ ـ ٣٢.

فهو يتكلّم في المهد ليجيب على الأسئلة الموجّهة إلى أمّه،بل يدّعي لنفسه اثناء كلامه النبوّة. وهؤلاء يقولون إنّ العلم يقول باستحالة هذه الأمور فهي خرافات ولمّا كان القرآن مشتملاً عليها فمصيره مصيرها.

٢ـ ووقفت فئة أخرى من الناس موقفاً آخر، فهم في الظاهر مسلمون ويعلنون أنّهم من أتباع القرآن، والمدافعين عنه. وهم في الواقع إمّا جاهلون بالإسلام أو منافقون يظهرون غير ما يبطنون. وقد اعتقدوا مسبقاً بضرورة وحتميّة القوانين الطبيعية، ومن ثمّ انطلقوا لتأويل ما ورد من آيات في الأعجاز. ولم يكونوا سَواء في التأويل فبعضهم قال: صحيح أنّ هذه أساطير، ولكنّ القرآن أوردها ليستغلّ فوائدها ونتائجها كما يقوم علماء الأساطير بتحليلها وفهم ما يكمن وراءها.

وقال بعضهم: إنّ الظواهر الخارقة للعادة لا يمكن أن تتحقّق أبداً وما يبدومن الآيات أنّها تتحدّث عن ظواهر خارقة للعادة فذلك بسبب انّ العلّة الطبيعية لهذه الظاهرة لم تكن معروفة، فهي موجودة لكنّ الناس لا يعرفونها، مثلاً يتحدّث القرآن عن موسى(ع) أنه عندما سار ببني اسرائيل من مصر وانتهوا إلى البحر جفّ البحر فعبروه، ولمّا وصل فرعون ومن معه ضمّهم البحر في جوفه فغرقوا.

إنّ هذا حدث طبيعي لم يعرف علّته الناس، ولكنّ موسى(ع) كان يعرفها، وهي عبارة عن استغلال ظاهرة الجزر والمدّ، فموسى تعلّم في بلاط فرعون علم الهيئة، وهو يعرف بدقّة أوقات حدوث الجزر والمدّ، ويعلم عن مكان في البحر مرتفع ينحسر عنه الماء اثناء الجزر فعبر منه، أمّا فرعون فقد كان غافلاً عن ذلك فغرق.

أو في مورد عيسى بن مريم(ع) عندما كان يشفي المرضى فهو ملمّ بعلم الطب ويعرف طرق المعالجة ويعالجهم بالطرق الطبيعية والناس يتخيّلون انّه أمر خارق للعادة. وفي بعض المجالات التي لم يستطيعوا فيها الحمل على مثل هذه المعاني فقد ارتكبوا تكلّفات وتلاعبوا بالألفاظ بشكل مثير للسخرية.

وفي تفسير السيد أحمد خان الهندي نماذج كثيرة من هذا القبيل، واقتفى أثره

بعض المفسّرين المصريّين وبعض الذين كتبوا تفسيرهم باللغة الفارسية.

ومن الواضح أنّ هذا مسخ للقرآن، وإذا جاز لنا التلاعب بالألفاظ إلى هذا الحدّ بحيث نفسِّر الألفاظ حسب ما نحبّ فلا يمكن الاعتماد عندئذ على أيّ كلام ويمكن إعطاء تفسيرين متناقضين لكلام واحد، وإذا كان الأمر كذلك فمن الأفضل ترك القرآن جانباً لا أن نقدّم له تفسيراً مثيراً للضحك. ومن يعرف اللغة العربية يدرك أنّ هذه التفاسير أقبح من إنكار القرآن نفسه.

٣ـ وذهب جماعة الى أنّه يوجد إعجاز ولكنّه ليس بمعنى أنّ شيئاً خارقاً للعادة قد حدث في الخلقة وإنّما هو إعجاز يتعلّق بالعلم والمعرفة، أي كانت هناك علّة طبيعية مجهولة لم يكن أحد يعرفها إلاّ الله، وقد علّمها سبحانه للأنبياء ليثبتوا بها صدق رسالتهم. فالمعجزات أسرار من الطبيعة كشفها الله للأنبياء.

ففي عالم الطبيعة لم يحدث شيء مخالف لقانون العلّية، وإنّما منح الله للأنبياء علماً خارقاً للعادة، فالإعجاز واقع في التعليم لا في السبب والمسّبب الخارجيين. مثلاً تعلمون أنّ الفعل والإنفعالات كثيرة في الكيمياء، ولها نتائج مثيرة للإعجاب، فالذين يعرفون المعادلات الكيمياوية ويجيدون تركيب المحاليل والعناصر الكيمياوية يستطيعون إنتاج أشياء ينالون بها إعجابنا، فالناس يتصوّرون أنّ الماء والنار لا يجتمعان، ولكنّ الكيمياوي يجري تجربة بسيطة يحدث فيها ناراً على سطح الماء. ومثل هذا كثير في المختبرات العلمية. والذين لا يعرفون شيئاً عن الكيمياء يتصورون أنّ هذه الأمور إعجاز وخرق للعادة.

وحتّى انّهم اندفعوا للقول بأنّه من الممكن أن يكون شيء ما في زمان معجزاً وفي زمان آخر ليس بمعجز، فعندما يكون الناس غير عالمين بأسبابه والله يعلّمها لأنبيائه فإنّ ذلك الشيء يكون معجزاً. ولكنّه عندما يعرف الناس الأسباب فإنّه يخرج عن كونه معجزاً. مثلاً قبل اختراع الراديو والتلفزيون إذا تكلّم شخص في هذا الجانب من العالم وسمعه آخر في الطرف الثاني من العالم فإنّه يعدّ إعجازاً لأنّ سبب ذلك لم يكن يعرفه أحد. أمّا الآن وقد عرف الناس أسباب ذلك فهو ليس بإعجاز.

فالإعجاز في الواقع أمر نسبي وهو لا ينقض القانون الطبيعي، ويتمسّكون أحياناً بآيات من قبيل:

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَحْوِيلا﴾(٤).

ونحن نعلم أنّ سنّة الله جارية على وجود المعلولات المادّية عن طريق عللها المادّية، فإذا تحقّق أمر عن غير المجرى الطبيعي فمعناه أنّ سنّة الله قد تبدّلت،والآية الكريمة تنفي هذا بشدّة.

فهل صحيح ما يقوله هؤلاء ؟

أمّا المنكرون للإعجاز والأمور الخارقة للعادة فهم منكرون للقرآن بوعي منهم أم بدون وعي، لأنّ دلالة القرآن على وقوع المعجزات واضحة الى حدّ أنّ أيّ منصف لا يمكنه إنكارها، ويصرّح القرآن بأنّ الأنبياء قد قاموا بمعاجز بناءً على طلب أممهم، أو هم جاءوا بها ابتداءً، مثل قوم صالح حيث طلب منه قومه أن يأتيهم بناقة فحقّق ذلك لهم، أو ما فعله مع إبراهيم قومه حيث أعدّوا له ناراً هائلة والقوه فيها فجاء الخطاب الإلهي:

﴿قُلْنا يَا نَار كُوني بَرْداً وَسَلاماً عَلى إبْراهيم﴾(٥).

وخرج إبراهيم(ع) منها سالماً.

وكذا قصّة ولادة عيسى(ع) وكلامه وهو في المهد، فكلّ هذه الأمور أشياء خارقة للعادة توجد عن طريق إرادة الأنبياء والأولياء الذين منحهم الله علماً خاصّاً وقدرة متميزة، فهو لم يتفضّل عليهم بالعلم فحسب، وإنّما أعطاهم قدرة حاكمة على القوى الطبيعية.

والفرق بين الإعجاز وما يفعله المرتاضون، هو أنّ فعل المرتاضين يمكن نقله

(٤) فاطر: ٤٣.

(٥) الأنبياء: ٦٩.

بوساطة التعليم، بخلاف الإعجاز فهو ليس قابلاً للتعلّم والتعليم، وإنّما هو موهبة إلهية تعطى لمن يريد الله بالمقدار الذي يحبّ. وإنكار المعجزات في الواقع إنكار للقرآن ورسالة النبيّ الأكرم(ص) إلّا إذا كان من دون وعي.

ثمّ نطرح هذا السؤال:

هل أنّ قبول الإعجاز يعني إنكار أصل العلية أم لا؟

للجواب على هذا السؤال لا بدّ من ذكر مقدّمة:

هناك فرق بين قبول أصل العلّية وقبول العلل الخاصّة في كلّ مورد، ثمّ حصر العلّة فيما نعرفه من علل فلدينا بحثان:

الأوّل: يوجد في الفلسفة أصل يسمّى بأصل العلّية وهو بديهي لا يمكن إنكاره، ومفاده: أنّ في عالم الوجود موجودات محتاجة إلى موجودات أُخرى، وهي لا توجد بدونها، كالإرادة،فهي محتاجة إلى النفس.

فالموجود الفقير المعلول الرابط هو ممكن الوجود ومحتاج إلى موجود يرفع حاجته، فإذا رأينا موجوداً محتاجاً قد ارتفعت حاجته علمنا أنّ هناك علّة رفعتها. هذه قاعدة بديهية لا يمكن الشكّ فيها، وعلى هذا الأساس يبحث العلماء في كلّ علم عن علّة الظاهرة، وكلّ محاولات العلماء على مرّ التاريخ للبحث عن علل الظواهر مبنيّة على الاعتراف المسبق بأنّ المعلول لا يوجد من دون علّة، وكلّ ما حقّقه الإنسان فهو بفضل هذا الأصل المهم.

وهذا يختلف عن معرفة العلل الخاصّة، أي أنّنا بعد قبول كون المعلول لا يوجد من دون علّة (وهو أصل ميتافيزيقي ما فوق التجربة) يصل الدور إلى معرفة العلل الخاصّة للمعلولات المعينة، وليس هذا من واجبات الفلسفة وإنّما هو من أعمال العلم، فالقانون الفلسفي يقول: المعلول يحتاج إلى علّة، ثمّ يبين الصفات العامّة لها، ولكنّه لا يبينّ علة معينة لمعلول خاصّ، فهذا لا بدّ من معرفته بالعلم والتجربة، وطريق معرفة العلّة هو وضع ورفع الشروط أي تغيير ظروف التجربة، فالعالم في مختبره يخلط أشياء، يزيد أو يقلّل، يركب أو يحلّل، يصل أو يفصل حتى يكتشف العلّة الخاصّة.

وأحياناً لا يصلون إلى معرفة علّة ظاهرة مادّية، أولا يوجد في مجال التجربة ما يبيّن كيفية وجود هذه الظاهرة، فيتوهّمون أنّ قانون العلّية ليس سارياً في هذه الموارد.

وفي عالمنا اليوم نجد بعض علماء الفيزياء في الغرب لمّا لم يعرفوا علّة بعض الأحداث التي تجري داخل نواة الذرّة، فإنّهم اندفعوا للقول بأنّ هذه لا علّة لها، واعتقدوا أنّ قانون العلّية قد نقض في هذه المجالات، غافلين عن أنّ قانون العلّية الفلسفي لا تنقضه التجارب، وهم في تجاربهم يبحثون عن العلّة الخاصّة، فإذا لم يصلوا إليها عرفنا أنّ تجاربهم كانت ناقصة.

الثاني: هل نستطيع أن نعرف العلّة المنحصرة بالتجربة أم لا؟

أي إذا جرّبنا في ظروف خاصّة وعرفنا أنّ شيئاً معيناً يوجد بعد شيء آخر، مثلاً إذا وصلنا مفتاح الكهرباء فإنّ المصباح يضيء، عرفنا أنّ علّة الضياء في المصباح هي الكهرباء، ولكن أيحقّ لنا في هذه الحال أن نقول: إنّ ظهور الضياء في العالم لا يحدث إلّا عن طريق الكهرباء؟ هل تثبت لنا التجربة مثل هذه النتيجة؟

أم أنّ التجربة تثبت لنا فقط أنّه في ظروف معينة يكون هذا الضياء معلولاً للمصباح الكهربائي، لا في كلّ مكان ولا في جميع الظروف. فالتجربة لا تثبت حكماً عامّاً إلّا إذا تمّت تجربة كلّ ظواهر العالم التي لا عدّ لها ولا حصر، وهل باستطاعتنا القيام بهذا العمل؟

كلّا، إذن التجربة لا تستطيع أن توصلنا إلى العلّة المنحصرة.

وبعد هذه المقدّمة نصل إلى الجواب على ذلك السؤال:

إنّ قبول الإعجاز لا يعني إطلاقاً إنكار أصل العلّية أو الاستثناء فيه، لأنّ الإعجاز أوّلاً يستند إلىٰ الله سبحانه، إذن له علّة مفيضة للوجود، فالتسليم بالإعجاز تسليم بعلّية الله.

أمّا بالنسبة إلى العلل الطبيعية، فإذا وجد معلول من دون علّته الطبيعية أيعني هذا أنّ قانون العلّية قد نقض؟

إذا رجعنا إلى ما ذكرناه في المقدّمة عرفنا أنّنا لا نستطيع الإدّعاء بكون هذه العلّة الطبيعية لوجود المعلول منحصرة بما عرفناه، ولا يوجد سبيل آخر لوجود هذا المعلول الطبيعي، فلعلّ في موارد الإعجاز توجد علل غير الله وفي طول وجود الله ونحن جاهلون بها.

وبالإضافة إلى هذا فإنّ علّية الأمور غير الطبيعية للأشياء الطبيعية لا تُنفى بقانون العلّية، بل لا يكفي عدم النفي، وإنّما يتمّ إثبات مثل هذه الأمور، فالذين يروّضون أنفسهم ويكتسبون قوى نفسية خاصّة يستطيعون القيام ببعض التصرّفات وإيجاد بعض الظواهر التي لا تتيّسر عن طريق الأسباب الطبيعية.

ولا يشكّ اليوم أحد في حدوث هذا الشيء، فقد نقل بالتواتر ما يقوم به المرتاضون وشكلّت لجان علمية تضمّ علماء من تخصّصات شتى لدراسة أعمالهم ومعرفة قوانينها الطبيعية، ولكنّهم يعترفون في النهاية أنّ القوانين الطبيعية لم تكن سائدة في هذه المجالات.

فإذا كان للمرتاضين مثل هذه القدرات الهائلة التي سمعنا جوانب منها، فكيف نستطيع إنكار معاجز الأنبياء مدّعين أنّها من المستحيلات؟

إنّ قبول هذه المعاجز معناه أنّ الظواهر المادّية قد تكون لها علل غير مادية ومجرّدة، وعليه فمن الممكن أن تؤثّر نفس النبي وإرادته في إيجاد ظاهرة ما، ولا يستطيع أيّ قانون علمي نفي هذا الشيء، لأنّ للقوانين العلمية أن تقول فقط إنّ في مجال عملي لا وجود لمثل هذه الأمور، أمّا ما وراء ذلك أيوجد شيء أم لا يوجد،فإن القوانين تجيب: لا أعلم.

إذن وجود الظواهر الخارقة للعادة لا تنقض قانون العلّية الفلسفي ولا تصطدم بالقوانين الطبيعية.

وقد يسأل بعضهم:

إذا كان الله قادراً على إنجاز عمل عن طريق الأسباب الطبيعية العادية وعن

طريق الأسباب غير الطبيعية فلماذا يختار أحياناً الأسباب غير العادية وأحياناً (وهي الأكثر) الأسباب العادّية لأداء فعل ما؟

الجواب: يوجد جواب عامّ، وهو أنّ مصالح تلك الفئة من الناس أو تلك البيئة تقتضي أن يتمّ هذا العمل بشكل طبيعي، وفي الموارد الاستثنائية تقتضي أن يوجد بشكل غير عادي ليزداد إيمان الناس بما وراء الطبيعة، وهذه أشياء تحدث عندما تقتضيها حكمة الله، ونحن لا نستطيع تعيين الزمن الذي تقتضي فيه المصلحة أمراً خارقاً للعادة أو لا تقتضيه، لأنّنا لسنا محيطين بالمصالح والمفاسد والحكمة الإلهية، ولكنّه لما كان الله لا يفعل شيئاً عبثاً فنحن نعرف أنّه قد أدّى الفعل حسب المصالح.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ القائلين بعدم إمكانية الاستثناء في القوانين الطبيعية استدلّوا ببعض الآيات وقالوا: إنّ قبول حدوث الأمور الخارقة للعادة يتنافى مع الإيمان بهذه الآية:

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَبْديلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَحْويلاً﴾.

لأنّ الشيء الخارق للعادة ناقض للسنّة الإلهية.

ولدينا جوابان:

١ـ جواب نقضي: ماذا كانت السنّة الإلهية قبل اكتشاف القوّة الكهربائية وقبل اختراع الآلات الميكانيكية؟ كانت السنّة الإلهية على اكتساب النور من الشمس وأحياناً من المصابيح النفطية، أمّا الآن حيث انتشر استعمال الطاقة الكهربائية، أيكون هذا نقضاً للسنّة الإلهية؟

إذا كان هذا نقضاً لها فذلك نقض لها أيضاً، وإن لم يكن نقضاً ففي الموردين سواء.

٢ـ جواب حلّي: ليس المقصود من الآية هو ما قلتموه، فالآية لا تقول: إنّ الحوادث الطبيعية تجري على هذا المنوال، ولا يفهم منها أنّ الضياء لا يأتي من الكهرباء، لأنّ السنّة الإلهية كانت تقتضي أخذ الضياء من النار، ولا أنّ مدى صوت الإنسان هو مسافة أمتار معدودة ولا يمكن انتقاله بفضل الهاتف عبر آلاف

الكيلومترات:

أوّلاً: لأنّ آيات السنّة الإلهية تتعلّق بالمجتمعات البشرية، وتؤكّد أنّ الناس عندما يعصون ربّهم ويكذّبون بآياته فهو سيُنزل عليهم البلاء، وإذا وصل الفساد في مجتمع إلى حدّ ينسدّ فيه طريق الحقّ والصلاح فإنّ الله يهلكهم بعذاب من السماء والأرض. فهذه الآيات لا علاقة لها بالقوانين الطبيعية.

ثانياً: وعلى فرض أن نقول: إنّ الآية يمكن تعميمها بحيث تشمل جميع قوانين العالم، فهل تكون قوانين الله هي تلك التي نعرفها فقط دون ما نجهله منها؟

إنّ القانون الذي بحسبه تتحوّل القوة الكهربائية الى نور كان موجوداً قبل اكتشافه من قبل الإنسان، ولكنّنا كنّا نجهله ولا نعرف طريقة استغلاله، وعندما اكتشفناه تخيّلنا أنّه سنّة جديدة، بينما كانت تحدث بحسبه ظاهرة البرق والرعد منذ العصور الغابرة.

إذن من سنن الله أنّه عندما تقتضي المصلحة إنجاز عمل عن غير المجرى الطبيعي فهو يوجد بشكل خارق للعادة، ولا تستطيع الفلسفة ولا العلم إثبات أنّ الظواهر الطبيعية لا بدّ من وجودها عن طريق علّتها الطبيعية. والعالم مليء بالآيات والمعجزات، فالإعجاز بنفسه سنّة من سنن الله.

وإذا أردنا صياغة هذا في عبارة أُصولية قلنا: لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، أي إذا ثبت أنّ هذا سنّة فهو لا يتغير، ولكن كيف نستطيع إثبات أنّ السنّة الإلهية جارية على وجود الظواهر من طريق عللها المادّية؟

سعة القدرة والإرادة الإلهية

تدلّ كثير من الآيات الشريفة على أنّ الله إذا أراد شيئاً فهو يفعله، وحينئذٍ يثار هذا السؤال:

أيستطيع الله أن يريد شيئاً مستحيلاً ويفعله؟

لو كان يستطيع لزم من ذلك تحقّق المستحيل، وإن لم يكن يستطيع لزم منه كون القدرة الإلهية محدودة، بينما نحن نعلم ﴿أَنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

نبدأ أوّلاً بالإشارة إلى بعض الآيات التي تؤكّد سعة قدرة الله ونفوذ مشيئته:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[1].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[2].

وهناك آيات تتحدّث عن التفاصيل وتجعل الأشياء تابعة لمشيئة الله :

﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[3].

(١) الحجّ: ١٤.

(٢) (ن. م): ١٨.

(٣) آل عمران: ٧٣.

﴿وَٱللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٤].
﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَٱللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥].
﴿تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَتَنْزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ﴾[٦].
﴿مَنْ يَشإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٧].
﴿اللهُ يَبْسُطُ ٱلرِزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾[٨].

وفي مورد تدبير الإنسان والعالم يقول تعالى:

﴿إِنْ يَشأْ يُذْهِبْكُم أَيُّها ٱلنَّاس وَيأْتِ بِآخَرِينَ﴾[٩].

فأنتم تعيشون في زمان معيّن وتستفيدون من نعم الله، كلّ هذا تابع لمشيئته، ولو شاء لأفناكم وأحلّ مكانكم قوماً آخرين، إذن توجد المجتمعات البشرية بمشيئة الله.

وفي مورد الهداية يقول تعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ ٱللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدى﴾[١٠].

ولكن إرادته لم تتعلّق بهذا لأنّه أراد أن يكون الناس مختارين.

في مورد الأحكام التشريعية:

﴿إِنَّ ٱللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[١١].

ونواجه عندئذٍ هذه الأسئلة:

أتكون قدرته تعالى شاملة للأمور المستحيلة؟

أي هل يستطيع أن يخلق المستحيل؟ هل يستطيع أن يفني نفسه؟ هل يستطيع

(٤) النور: ٤٦.
(٥) البقرة: ٢٨٤.
(٦) آل عمران: ٢٦.
(٧) الأنعام: ٣٩.
(٨) الرعد: ٢٦.
(٩) النساء: ١٣٣.
(١٠) الأنعام: ٣٥.
(١١) المائدة: ١.

أن يخلق شريكاً له؟ هل يستطيع أن يدخل هذا العالم بعظمته في بيضة من دون أن يصغر العالم أو تكبر البيضة؟

إذا كان يستطيع القيام بهذه الأمور فإنّ معناه اجتماع النقيضين وهو مستحيل، وإن كان لا يستطيع،فقدرة الله إذن محدودة، ويصبح هذا تخصيصاً للآيات القائلة:﴿إِنَّ ٱللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

قبل أن نجيب على هذا نرى من اللازم توضيح المقصود من كلمة «المستحيل». يستعمل «المستحيل» في ثلاثة موارد:

١ـ المستحيل الذاتي : وهو الذي يشتمل نفس فرضه على التناقض، مثل أن نفرض أنّ جبلاً في نفس الوقت الذي يكون فيه جبلًا فهو ذرّة ليس أكثر. هذا معناه اجتماع النقيضين لأنّه يعني أنّه جبل، وفي نفس الوقت ليس جبلًا. أو الضياء الذي هو ظلام، إنّ فرض هذا،فرض متناقض لأنّ الضياء وعدم الضياء لا يجتمعان.

٢ـ المستحيل وقوعاً: وهو الذي لا يشتمل فرضه على تناقض بل تحقّقه ووجودهفي الخارج يستلزم تناقضاً، مثل وجود المعلول من دون علّته الخاصّة، فوجود المعلول لا يكون إلّا عن طريق علّته الخاصّة، فإذا لم تكن علّته وهو يريد أن يوجد، هذا تناقض، ففرض المعلول (مثل الإنسان) لا يشتمل على تناقض وإنّما وجود الإنسان من دون علّة هو محتاج إليها في وجوده،هذا هو المستحيل، لأنّ الفرض أنّه ماهية ممكنة الوجود ولها لوازم من المستحيل أن تتحقّق بدونها.

٣ـ المستحيل العادي: والمقصود منه أنّ لهذه الظاهرة المعيّنة علّة توجد عن طريقها عادة، ولكن لعلّ لها علّة أخرى قد توجد عن طريقها في بعض الحالات الإستثنائية. فإذا لم نجد علّتها العادية تخيّلنا أنّه من المستحيل وجودها، فهذا ليس من المستحيل ذاتاً ولا وقوعاً.

وبعد هذا التوضيح نسأل:

هل يستطيع الله أن يوجد المستحيل؟

ويكون الجواب على كلّ واحد من المستحيلات على حدة:

أمّا المستحيل الذاتي ففرضه يشتمل على تناقض ، وحينئذ لا يصحّ السؤال بأنّ هذا الشيء يتحقّق أو لا؟ لأنّه اجتماع للنقيضين، ولا يمكن تحقّقه، فكيف نسأل هل يستطيع أحد أن يحقّقه؟ إنّه سؤال متناقض. مثل أن نقول: هل يستطيع الله أن يخلق إلها آخر مثله، لأنّ معنى الإله كونه غير مخلوق، فيصبح السؤال متناقضاً لأنّه سؤال عن خلق شيء لا يمكن أن يكون مخلوقاً، وبمجرّد أن يخلق الله شيئاً فهو مخلوق ولا يمكن أن يكون إلهاً.

أمّا المستحيل وقوعاً. وهو الذي لا يستلزم فرضه تناقضاً وإنّما نضمّ إليه فرضاً آخر فيصبح مستحيلاً، مثل أن لا يوجد المقتضي أو يوجد المانع ومع هذا نريد منه أن يوجد، هذا أيضاً يستلزم تناقضاً، لأنّنا فرضنا أنّ المعلول لا يوجد من دون تحقّق علّته المنحصرة، والمعلول ممتنع إذا انعدمت علّته المنحصرة، وحينئذ نسأل: هل يوجد الله مثل هذا؟ هذا السؤال متناقض، لأنّ معنى قولنا: هذه علّته المنحصرة، إنّه لا يوجد من دونها، فإذا سألنا هل يوجد من دونها؟ فهذا يستلزم تناقضاً.

نعم، قد نتصوّر أنّ معلولاً له علّة منحصرة وهو ليس في الواقع كذلك، وبناءً على هذا التصور نتخيّل أنّه من المستحيل أن يتحقّق من دون هذه العلّة، ولكنّنا نعرف بعد ذلك أنّ للعلّة بديلاً، مثل أن نتصوّر أنّ تبديل العصا إلى ثعبان مستحيل لأنّ العلّة المنحصرة لوجود الثعابين هي بيوض الثعابين، غافلين عن أنّ وجود بعض المعلولات الطبيعية قد يكون له علل فيما وراء الطبيعة، فهنا لم يوجد المعلول من دون علّة، وإنّما كانت له علّة أخرى غير معروفة لنا، وتصورنا أنّ العلّة منحصرة بما هو معروف لدينا، فقلنا: من المستحيل وجوده بدونها، ثمّ بدا لنا خطأ تصورنا وحكمنا.

ويبقى عندنا المستحيل العادي، وهو يوصف بالمستحيل تسامحاً لأنّنا فرضنا أنّه له حالات إستثنائية قد يوجد فيها عن طريق غير عادي، فهو إذن ممكن الوقوع وتتعلّق به قدرة الله، والمعجزات جميعاً من هذا القبيل، فهي ظواهر لا تتحقّق عن

طريق العلل العادية، وإنّما توجد عن طريق العلل غير العادية التي لا تقع تحت تصرّفنا.

ونذكر مثالاً لتقريب هذا إلى الذهن، وهو أنّ كثيراً من الظواهر،كان الإنسان إلى زمن قريب يجهل عللها، ويظنّ وجودها مستحيلاً، وبعد ذلك اكتشف أنّ هذه الظاهرة توجد من هذا الطريق، فقبل فترة من الزمن لو قيل لشخص إنّك إذا تكلّمت فسوف يسمع صوتك من يبعد عنك آلاف الكيلومترات لأجاب بأنّ ذلك مستحيل لأنّه يجهل أسباب ذلك. أمّا الآن حيث عُرفت الأسباب واستُغلت، فقد عرف الإنسان أنّ ذلك ليس مستحيلاً، فله سبب كان مجهولاً لدينا، وكذا الأسباب فوق الطبيعية فهي سبل لتحقّق الظواهر ولكنّنا نجهلها ولا تقع تحت تصرّفنا. فهذا المستحيل العادي تتعلّق به قدرة الله، ويفعله سبحانه، وهو الذي نسمّيه بخارق العادة.

وإذا قلنا: إنّ لله قدرة على فعل شيء، فهذا يعني أنّه متى شاء فعله، ومتى لم يشأ لم يفعله. إذن عندما نقيس مفهوم القدرة إلى مفهوم الإرادة نجد أنّ موارد القدرة أوسع من موارد الإرادة، ونضرب لهذا مثلاً بأنّ كلّ واحد منّا يستطيع في لحظة واحدة أن يتكلّم وأن يسكت، أي لكلّ واحد منّا القدرة على الكلام إذا شاء وعلى السكوت إذا لم يشأ، فقدرتنا تشمل الكلام والسكوت، أمّا الذي نريده فهو أحد هذين، إمّا إرادة السكوت وإمّا إرادة التكلّم، ولا نستطيع إرادة الاثنين معاً.

فالقدرة تتعلّق بالفعل والترك، أمّا الإرادة فهي إمّا أن تتعلّق بالفعل وإمّا بالترك. فيصح القول: إنّ لإنسانٍ ما،قدرة على فعل شيء معين وعلى تركه، ولكنّه لا يصحّ إذا قلنا: إنّه في لحظة واحدة يريد فعل شيء ولا يريده، فهو يريد وجوده ويريد عدمه.

وإرادة الله وقدرته أيضاً كذلك، أي أنّه لا يريد كلّ ما تمتد إليه قدرته لأنّه أحياناً يلزم منه الجمع بين الفعل والترك وهو مستحيل،لإستلزامه التناقض، أي لأنّ فرضه مستحيل فإن الإرادة لا تتعلّق به، كما لو فرضنا تعلّق إرادته بوجود الشمس وفي نفس الوقت بعدمها، فهذا الفرض مستحيل ذاتياً،وهناك أشياء ليست مستحيلة

ذاتياً، ولكنّ الله سبحانه لا يريدها أبداً، فما الذي يمنع تعلّق إرادة الله بهذه الأشياء؟

ولعلّكم قد طرق أسماعكم قول العلماء من المتكلّمين: إنّ صدور الفعل القبيح من الله مستحيل، وهو ممكن الوقوع منّا، ولكنّه مستحيل على الله تعالى، فلماذا لا يفعله الله؟ هل أنّه لا يستطيع أو لا يريد؟

إذا كان لا يستطيع فقدرته إذن محدودة، وإن كان يستطيع ولكنّه لا يريد فمعناه أنّ إرادته لا تشمل كلّ شيء، لماذا لا يريد؟

وما الذي يمنع إرادته أن تتعلّق بالفعل القبيح؟

قال الأشاعرة: إنّ الحسن والقبح ينتزعان من فعل الله، فكلّ فعل يفعله فهو حسن تكوينياً لأنّه هو الذي فعله وكلّ شيء يأمر به فهو حسن تشريعياً لأنّه هو الذي أمر به، وكلّ ما لا يفعله فهو قبيح تكوينياً، وكل ما ينهى عنه فهو قبيح تشريعياً. فالحسن والقبح يدوران مدار إرادة الله، وبناءً على هذا يكون الجواب على السؤال القائل: أيفعل الله القبيح؟ هو:

كلّ ما لا يفعله الله فهو قبيح، ولا يصحّ هذا السؤال لأنّ الحسن والقبح تابعان لفعل الله، فما دام لم يفعل فلا نزاع وإذا فعل فهو حسن.

وقال بعض أصحاب العدل (أو ظاهر كلامهم هذا): إنّ كلّ ما يعتبره العقل قبيحاً فالله لا يفعله وهو تابع لحكم العقل، وقدرته تتعلّق بالفعل القبيح لأنّه يستطيع أن يفعله، ولكنّه لا يقدم على هذا الفعل لأنّ العقل ينهى عنه، فأفعاله تعالى أضيق ممّا يقدر عليه لأنّ قدرته تتعلّق بالأفعال الحسنة والقبيحة، أمّا إرادته فهي لا تتعلق إلّا بالأفعال الحسنة.

وتشمّ من هذا الكلام رائحة الاستخفاف بالله سبحانه، لأنّ معناه أنّ الله يأتمر بأوامر العقل الذي هو أحد مخلوقاته فهو مطيع له، وهذا يستلزم حاكمية المخلوق على الخالق وهو نقض لألوهيّته جلّ وعلا.

واستدرك بعضهم بأنّ المقصود من العقل هو عقل الله لا عقل الإنسان، فعقله

تعالى يأمره، وعندئذ لا يأتي الإشكال بحاكمية المخلوق على الخالق.

ويبدو هذا الجواب مقبولاً لأوّل وهلة، فإذا كان للإنسان عقل أيصحّ أن لا يكون لله عقل؟ إذن هو يمتثل أوامر عقله، ولا إشكال فيه.

ولكنّنا إذا تعمقّنا في الموضوع نجد أنّه لا يمكن فرض التعدّد في الذات الإلهية، فلا يمكن أن نفرض وجود قوّة في الذات الإلهية تسمّى العقل، وقوة أُخرى تمتثل أوامر هذا العقل، وهذا في الواقع نسبة الصفات الإنسانية لله وهو لون من التشبيه. ويمكن تصوّر هذا فقط في الموجودات المادّية التي يمكن في وجودها لون من ألوان الكثرة، أمّا الله سبحانه فهو بسيط من جميع الجهات، ولا يمكن فرض حيثيتين في وجوده: هما حيثيتا العاقل والعامل.

وبالإضافة إلى هذا فإنّ ما نفهمه من العقل هو تلك القوّه المدركة للمفاهيم، والمفاهيم هي من قبيل العلوم الحصولية، والعلم الإلهي لا يشبه العلم الحصولي من قريب ولا من بعيد فهذا أيضاً يستلزم نسبة صفات المخلوقين للخالق سبحانه من ناحية أخرى، لأنّه لا بدّ حينئذ من فرض ذهن له، بينما علمه تعالى عين ذاته وهو ليس من قبيل الصور والمفاهيم والعلم الحصولي.

إذن ليس من المناسب القول بأنّ لله عقلاً، لا بمعنى أنّه فاقد للعقل وفيه نقص، وإنّما بمعنى أنّه فوق العقل، ولهذا لا نجد القرآن ولا الروايات تنسب العقل لله تعالى، فهي تقول إنّه عليم ولا تقول إنّه عاقل.

وعلاوة على هذا كلّه فإنّ عمل العقل هو إدراك المفاهيم فقط، وليس إصدار الأوامر، فهذا الجواب أيضاً ليس مقنعاً.

وقال بعض العلماء : إنّ قدرة الله تتعلّق بالقبائح، ولكنّ الذي يحدّد قدرته في مقام العمل هو صفة الحكمة الإلهية، فالصفات تختلف من حيث السعة والضيق، ويستطيع بعضها أن يضيق دائرة صفة أُخرى، فإذا كانت هناك صفة ذات حدود واسعة وضممنا إليها صفة أُخرى فإنّ تلك تضيق حدودها عملياً. مثلاً رحمة الله لا نهائية، ومن هنا فهي تقتضي العفو حتى عن الشمر بن ذي الجوشن قاتل الحسين(ع) ولكنّ الله

سبحانه لا يعفو عنه عملياً، لأنّ ذلك يخالف صفة الحكمة أو العدالة الإلهية.

ويؤيّد هذا ما ورد في بعض الأدعية:«ربّنا عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك». إذن يمكن أن يحدّد العدل فضل الله، ويمكن أن تقف حكمته تعالى في وجه رحمته، ولمّا كانت كلتا الصفتين الهيتين، إذن لم يتدّخل عامل خارجي في تحديد مشيئة الله.

ولا بد هنا من توضيح مفهوم الحكمة والعدل الإلهي وكيفية تحديد صفة لصفة أخرى، فنتساءل:

هل العدل والحكمة من صفات الفعل أم من صفات الذات؟

من الواضح أنّ العدل من صفات الفعل:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾[١٢].

وكـذا الحكمة فهي على أحد التفاسير تتعلّق بالفعل، لأنّ الله يؤدّي عمله بحكمة، وقد قلنا في صفات الفعل، إنّها مفاهيم تنتزع من مقام الفعل، أي أنّها ليس لها بإزاء ما في الخارج، فلا يوجد شيء خاصّ في الخارج يسمّى الحكمة، فذات الله بسيطة من جميع الجهات، وفي الخارج توجد ذات الله البسيطة والفعل الذي يتحقّق في ظروف معينة وكيفيات خاصّة.

فهـو مثـلًا يرسل الشمر إلى جهنّم ويبعث بالمؤمن الى الجنّة، فالمتحقق في الخارج هو الله والجنّة والمؤمن وجهنّم والشمر، وعندما يلاحظ عقلنا أنّ هذا الفعل قد تحقّق بهذا الشكل ويقيس علاقة هذا بالأشياء الأخرى فهو يقول: إنّه عمل حكيم، فالحكمة ليست شيئاً خارجياً تماماً مثل الرزق والهداية وغيرهما من صفات الفعل.

وحينئذ نسأل هؤلاء: هل تعتبرون العدل والحكمة من صفات الفعل أم من صفات الذات؟

إن كانتا من صفات الفعل فمعناه أنّ عقلنا عندما يقيس الفعل الإلهي إلى

(١٢) يونس: ٤٤.

الذات الإلهية وارتباطه بسائر الأمور فإنّه ينتزع هذا المفهوم.إذن لا بدّ أن يكون الفعل قد تمّ بتفاصيله قبل الانتزاع ثمّ يأتي الانتزاع في مرحلة لاحقة، وهل يصحّ عندئذ أن نقول: إنّ هذاالمفهوم الانتزاعي اللاحق يأتي ويحدّد دائرة الفعل الذي تحقّق قبله؟ كيف يستطيع أن يحدّد الفعل وهو تابع له؟

وموضوع البحث هو لماذا كان هذا الفعل بحيث ننتزع منه مفهوم العدل والحكمة، ولماذا لم يكن بشكل بحيث ننتزع منه صفة الظلم؟

ما هو السبب الذي يقتضي صدور أفعال الله كلّها بشكل ينتزع منها عقلنا عنوان الحكمة والعدالة؟ لماذا كان منشأ الانتزاع محدوداً؟ لماذا لا تتعلّق قدرة الله وإرادته بفعل ينتزع منه عقلنا مفهوم القبح؟

وإذا كان هذا هو السؤال،فلا مجال للقول بأنّ هذه المفاهيم تحدّد قدرة الله.

وإذا ادّعى أحد بأنّها من صفات الذات،فعلاوة على كون هذا أمراً مخالفاً للواقع فإنّ معنى صفة الذات هو أنّها عين ذات الله سبحانه، فذاته تعالى عين العلم والقدرة والعدالة والحكمة، وعندئذ ماذا يعني قولنا،إنّ صفة للذات تحدّد صفة أُخرى للذات؟ أتكون الذات فاعلة ومنفعلة في نفس الوقت؟ أتكون الذات مؤثّرة من ناحية كونها حكيمة ومتأثّرة من جهة كونها رحيمة؟

من الواضح أنّه لا يوجد تأثير وتأثّر في ذات الله، لأنّه يلزم من التأثير والتأثّر المادّية من جهة والتركيب من جهة أُخرى.

والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو: إنّ عقلنا ينتزع من الذات الإلهية حيثيتين ومفهومين، والمفهومان يختلفان من حيث السعة والضيق، مثل أن ننتزع من الذات الإلهية صفة كونه فيّاضاً،وصفة كونه رحماناً (على فرض كونهما من صفات الذات) وصفة الحكمة والعدالة، ومعنى هذا هو أنّ عقلنا يأخذ بعين الاعتبار جهة خاصّة (لا أن في ذات الله جهات متعدّدة)وهذا المفهوم الذي يلاحظه العقل أضيق من ذلك المفهوم، ويعود هذا إلى كون المفاهيم التي ننتزعها تتصف بالسعة والضيق بالنسبة لبعضها وإلاّ فإنّ المصداق هو الذات الإلهية البسيطة.إذن هذا الجواب ليس بصحيح.

فما هو جواب هذا السؤال:

لماذا لا يفعل الله القبيح؟

ولماذا لا تتعلّق قدرته أو إرادته بالفعل القبيح؟

وأخيراً،ألا يعني هذا محدودية في القدرة أو الإرادة الإلهية؟

في البداية لا بدّ أن نتعمّق في مفهوم القدرة والإرادة لنعرف ما يقتضيه هذان المفهومان، وبعد ذلك ننظر،هل أنّ الفعل القبيح لا يصدر من الله تعالى بلحاظ ضيق المفهوم أم بلحاظ أمر خارجي.

مفهوم القدرة:

فسّره المحقّقون بأنّه كون الفاعل بحيث إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل. فإذا تعلّقت إرادة الفاعل بفعل وأنجزه فمن المؤكّد كونه مقدوراً له لأنّه إذا شاء فعل وهنا شاء وفعل.

وما هو مصير ترك ذلك الفعل؟ أيمكن فرض عدم ذلك الفعل الذي تحقّق؟ كلّا، لأنّه اجتماع للنقيضين وهو مستحيل، وفي هذه الحال،أيكون ترك الفعل مقدوراً أم لا؟ كلّا، لأنّ الترك مستحيل في حالة تحقّق الفعل، ولكنّنا نقول: إنّ تركه مقدور له أيضاً، أي أنّ ترك الفعل في حدّ نفسه تتعلّق به قدرته، لماذا؟ لأنّه إذا لم يشأ لم يفعل، فالترك مقدور له أيضاً، إذن ليس معنى القدرة هو تحقّقه يقيناً وإنّما معناها أنّه إذا شاء تحقّقه فإنّه يتحقّق وينتفي الترك، وإذا لم يشأ تحقّقه فهو يتركه ولا يتحقّق الفعل، ولكنّ الفعل والترك مقدوران له لأنّ هذه القضية الشرطية صادقة في هذا المجال: إذا شاء الله الفعل القبيح فعله، ولكنّه لم يشأ ولم يفعل ولا يشاء ولا يفعل، ومع هذا لا يعني أنّه ليس قادراً عليه،لأنّ القضية الشرطية صادقة أيضاً.

وبهـذا نعرف أنّ دائرة الفعل الذي يؤدّى بالإرادة أضيق من دائرة القدرة، فالقدرة تتعلّق بالطرفين المتناقضين، أمّا الإرادة فهي تتعلّق بأحد الطرفين المتناقضين إمّا الفعل وإمّا الترك، ولا تتعلّق بهما معاً لأنّه يلزم منه اجتماع النقيضين وهو مستحيل، فقدرته تعالى تتعلّق بأداء الفعل وبتركه، ولكنّ إرادته إما أن تتعلق بأداء الفعل وإمّا

بتركه، وطبيعة المفهوم تقتضي هذا الأمر.

فإذا لاحظنا أنّ إرادة الله لا تتعلّق بما تتعلّق به قدرته فلا يعني هذا أنّ إرادته أضعف من قدرته، وإنّما معنى الإرادة هو هذا.

ونقول: إنّ قدرة الله تتعلّق بالفعل القبيح (وهو لا يفعله لأنّه لا يريده) ولكن إرادته أبداً لا تتعلّق به.

ويقول العلماء: إنّ صدور القبيح من الله مستحيل، فالقضية الشرطية صادقة «وإذا لم يشأ لم يفعل» ولكنّه لا يشاء ولا يفعل أبداً، فهل يعني هذا أنّ إرادته محدودة؟

لا بدّ أن نلتفت إلى أن معنى قولنا «صدور الفعل القبيح من الله مستحيل» ليس هو المستحيل الذاتي وإنّما هوالممتنع بالغير، فالشيء الممتنع بالذات هو المشتمل فرضه على تناقض، بينما فرض صدورالفعل القبيح ليس مشتملاً على تناقض، وكذا نفس صدوره من فاعل ما،فهو لا يستبطن تناقضاً. والشيء المستحيل هو صدور القبيح من فاعل معيّن، فالامتناع إذن ليس من ناحية ذات صدور القبيح وإنّما من ناحية فاعل خاصّ. إذن يكون امتناعه بالغير. وعلّة امتناعه جهة في ذات الله تمنع هذا الفعل. لا أنّ نفس الفعل ممتنع على الله وهو عاجز عن القيام به. فهذا الامتناع لا ينفي قدرته لأنّه هو الذي يضفي الامتناع على الفعل.

كما أنّ وجوب الفعل بالغير لا ينفي اختيار الفاعل، فكلّ فعل يتحقّق فهو واجب بالغير (الشيء إذا لم يجب لم يوجد)، أيستلزم هذا كون الفاعل له مجبوراً؟ كلّا، لأنّ هذه الضرورة قد أُضيفت عليه من قبل الفاعل. الامتناع بالغير مثله تماماً، فالفاعل هو الذي يحكم عليه بالامتناع،وهذا لا يعني نفي الاختيار عنه، ولا كون قدرته محدودة.

نعود إلى السؤال: هل تتعلّق قدرة الله بالفعل القبيح؟

كلّا، لأنّه مستحيل وامتناعه بالغير، وهو لا يستلزم كون إرادة الله محدودة. إذن ماذا يعني؟

لا بدّ من التأمّل في الإرادة قليلاً:

مفهوم الإرادة:

نحن نأخذ مفهوم الإرادة من فعل أنفسنا (لا يهمّنا الآن كون الإرادة من أفعال النفس أو من الكيفيّات النفسانية) فنحن نجدها في ذاتنا، فما هي الإرادة؟

قلنا فيما مضى إنّ للإرادة استعمالين، فتارة تستعمل بمعنى الرغبة وأُخرى تستعمل بمعنى اتخاذ القرار، والثاني هو محلّ بحثنا.

فما هي حقيقة الإرادة بالمعنى الثاني؟

إنّها أمر وجودي يظهر فينا وهو قائم بأنفسنا.

أيظهر هذا من ذات نفسه بلا نظام ولا حساب؟

كلّا، فالواحد منّا لا تظهر في نفسه إرادة ليستريح في كرة المرّيخ، لأنّ مبادىء هذه الإرادة غير متحقّقة في أنفسنا، فالإرادة لا تحدث جزافاً ولا تنبع دفعةً، وإنّما لها مقدّمات لا بدّ من توفّرها قبلها، وبعض مقدماتها من سنخ العلوم وبعضها من سنخ الكيفيات النفسانية.

أي أنّنا عندما نريد الإقدام على فعل شيء لابدَّ أوّلاً أن نتصوّره ثمّ نتصور فوائده ثمّ نصدّق بها، فكلّ هذه من سنخ العلوم. وإلى جانب هذه تتحقّق في أنفسنا كيفية نفسانية وهي الرغبة فيه، وتكون هذه الرغبة أحياناً بلا معارض أي لا توجد رغبة أُخرى تتعارض معها، مثلما لو جعت، فأنا أرغب في أكل الخبز ولا معارض لهذه الرغبة. ولكنّه أحياناً تعارض هذه الرغبة رغبة أُخرى فإذا أردت أكل الخبز فإنّي سوف أحرم من الصلاة في أوّل الوقت، فهاتان الرغبتان متعارضتان، وأيّهما ترجح عندي فهي التي أختارها، وهذا الاختيار هو المعتبر في القيمة الأخلاقية، وبعد هذا الاختيار يأتي العزم على أداء الفعل. هذا هو تحليل الإرادة عند الإنسان. فكيف تكون إرادة الله؟

قلنا: إنّ الإرادة الإلهية ليست كيفية نفسانية، فالله ليس جوهراً تعرض عليه الأعراض، «لم يسبق له حال حالاً»، وهو لا يقع معرضاً للحوادث، بل معنى إرادته

تعالى هو أنّ عقلنا عندما يلاحظ الذات الإلهية ويلاحظ الفعل الصادر منها ويلتفت إلى أنّ أحداً لم يجبره على أداء هذا الفعل فهو قد قام به مختاراً عالماً فهو يقول: إنّ هذا الفعل تمّ بإرادة الله.

فإرادته سبحانه مفهوم ينتزع من مقايسة الفعل إلى الذات الإلهية مع الأخذ بعين الاعتبار عدم العوامل التي يمكن أن تضغط عليه في هذا المجال. فإذا قلنا إنّ الله لا يريد أن يفعل القبيح، فماذا تعني الإرادة هنا؟ هل هي أمر جزافي؟

قلنا: إنّ ارادتنا ليست جزافية، فكيف يمكن أن تكون إرادته جلّ وعلا جزافية، لو كانت كذلك لأصبح فعله لغواً من دون حكمة:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾(١٣).

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَك﴾(١٤).

إذن فعله تعالى ليس جزافاً ولا باطلاً، وإنّما لإرادته سبحانه حساب ونظام، والأفعال التي تصدر منه لها لون من التناسب والسنخية مع الذات الإلهية، وبالتعبير الفلسفي نقول: إنّ ذات الله وجود محض لا نقص فيه، ولهذا فهو لا يتناسب مع العدم المحض، فلو لم يخلق الله أيّ شيء، أي لو تعلّقت إرادته بعدم العالم فإن هذه الإرادة لا تتناسب مع الذات الإلهية لأنّه وجود وخير محض، ولا يتناسب مع عدم إيجاد الخير، إذن لا تتعلّق إرادته إلّا بالخير، وفي مقابل هذا يقف العدم والشرّ، والله منزّه عنهما، وهذا هو معنى سبحان الله، فهو منزّه عن النقائص والعيوب.

فتعلّق إرادته إذن ينحصر بالخير وهذا هو مقتضى العلّية، فمعنى العلّية هو وجود متقوّم بمرتبة أعلى من الوجود، والعدم لا يتقوّم أبداً بالوجود، والوجود الناقص أيضاً لا يتقّوم مباشرة بالوجود الكامل، فهذا ما تقتضيه مراتب العلّية، فالوجود

(١٣) المؤمنون: ١١٥.

(١٤) آل عمران: ١٩١.

الكامل يصدر منه ما هو خال من النقص عدا كونه مخلوقاً وإلاّ كان مثل الله، فهو إذن ناقص بالنسبة إلى الله لأنّه مخلوق، ثمّ تأتي المخلوقات الأخرى وتتعدّد الوسائط.

فالإرادة تتعلّق بما يتناسب مع الفاعل، فالإنسان لا تتعلّق إرادته بالتحليق في الفضاء مثل النسور لأنّ جسم الإنسان لا يتناسب مع الطيران (نعم لا إشكال في تحليقه بالوساطة كطيرانه بوساطة الطائرات أو المركبات الفضائية). ولمّا كانت الإرادة متناسبة مع كيفية وجود المريد فإن الله تتعلّق إرادته فقط بالكمال دون النقص، لأنّ وجوده تعالى كمال محض.

إذن مقتضى قاعـدة العلّية وصفات الله الكمالية أن لا يكون في المخلوقات نقص عدا ما تقتضيه مرتبتهم في الوجود:

﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلْقَه﴾[١٥].

﴿الَّذي اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[١٦].

ولمّا كان كلّ شيء من المخلوقات حسناً ومتقناً، فإنّ نظام المخلوقات بأجمعه سوف يكون حسناً ومتقناً. وما يقوله الفلاسفة من أنّ نظام العالم هو النظام الأحسن الأتقن ليس مخالفاً للقرآن الكريم.

فهذا هو ما تقتضيه الذات الإلهية، وهو أن يصدر منها الحسن والخير والكمال.

ونعود إلى قولنا: من المستحيل أن تتعلّق إرادة الله بالفعل القبيح، لنؤكّد أنّ معناه هو كون الله تعالى من جهة أنّه فاعل كامل لا يتناسب أبداً مع النقص والعدم والشرّ، والنقص ليس في إرادته وإنّما النقص في المراد، فالفعل القبيح ناقص، لا أنّ إرادة الله محدودة، وإنّما استحالة صدوره من ناحية الله هو امتناع بالغير، فهو تعالى الذي يضفي الامتناع على الفعل القبيح، أي لو فرضنا صدور القبيح منها للزم أن يصدر من دون علّة وهو مستحيل.فالنقص إذن ليس في القدرة ولا في الإرادة الإلهية،

(١٥) السجدة: ٧.

(١٦) النمل: ٨٨.

ويستحيل صدور القبيح من الله من باب الامتناع بالغير، ولا يلزم من هذا تسلّط شيء على إرادة الله.

وقد يتوهّم البعض من قولنا: إنّ فعل الله حكيم وموافق للمصلحة، كون المصلحة شيئاً مستقلاً عن وجود الله، ويتحتم على الله أن يراعي جانبه لئلاً يفعل ما يخالف المصلحة، وإذا سألنا عادة: لماذا لم يفعل الله هذا الشيء؟ أجابنا عامّة الناس: لم تكن فيه مصلحة، ويطرح عندئذ هذا الإشكال: ولماذا لم يخلق الله المصلحة؟ أهو عاجز عن ذلك؟

أجل، إنّ هذا التعبير يجرّ هذا الإشكال. والجواب الصحيح هو أنّ المصلحة ليست شيئاً منفصلاً عن الله ويتحتّم على الله أن يراعي جانبها عندما يخلق، وإنّما المقصود من المصلحة هو أن يتحقّق الفعل بشكل يكون فيه متصفاً بأفضل كمال يتناسب مع مرتبة وجوده.

ونحن أحياناً ننظر إلى مخلوق غير آخذين بعين الاعتبار علاقاته بالأشياء الأخرى، مثلاً نقول: إنّه من الأفضل للإنسان أن تكون له عينان لا عين واحدة فمصلحته في وجود عينين له ووجود عقل له وتمتّعه باستقامة القامة و ...

ولكنّنا في أحيان أُخرى ننظر إلى العالم بأجمعه، وبما تشتمل عليه أجزاؤه من علاقات، ولمّا كانت أشياء العالم المادّي غير منفصلة عن بعضها، وإنّما هي مرتبطة بعلاقات مثل علاقات العلّة والمعلول وغيرهما، فإذا نظرنا إلى علاقاتها فيما بينها، وعلاقاتها بما وراء المادّة، فإنّنا نستطيع أن ننسب المصلحة لجزءٍ ما أو لعلاقته بسائر أجزاء العالم، وعندئذ قد يتزاحم كمال شيء مع كمال شيء آخر، فمثلاً مصلحة الأغنام والأبقار تقتضي أن تبقى مشغولة بالرعي لا أن تقطع رؤوسها، ولكنّنا إذا قارنّا مصلحة الأغنام بمصلحة الإنسان في نظام عامّ فإنّه يحقّ لنا عندما تزاحم مصلحة الإنسان أن نضحّي بمصلحة الأغنام من أجل مصلحة الإنسان.

أو أنّ مصلحة الحنطة تقتضي أن تبقى محفوظة في المخازن ولكنّنا إذا قسناها

إلى مصلحة الإنسان فإنّه لا بدّ من التضحية بها.فماذا نفعل في هذا المجال؟ أنستطيع أن نبقي على الأغنام ومع ذلك يصل الإنسان إلى كماله الذي لا بدّ أن يصل إليه من هذه الجهة؟ كلّا، لأنّ العالم مكان للتزاحم.

فماذا يفعل الله في هذا المجال ؟ إنّه ينظّم العالم بشكل يبقى فيه الأكمل عند التزاحم، فيسلّط الإنسان على الأغنام بحيث يستطيع الاستفادة من لحومها، ولو أنّ الله خلق مكان الأغنام ذئاباً لما امتدّ الزمان حتى تأتي على الناس جميعاً ولا تترك لهم أثراً، فالنظام الأحسن يقتضي أن يكون الإنسان بشكل يستطيع فيه التغلّب على الذئاب وتأنيس الأغنام.وبهذا تتضرّر الأغنام شئنا ذلك أم أبينا ويظهر الشرّ.

وهاهنا يظهر سؤال آخر: من هو خالق الشرّ؟ وإذا كان كلّ شيء تحت إرادة الله فالشر أيضاً تتعلّق به إرادة الله، فكيف تقولون إنّ إرادته تعالى لا تتعلق بالشرّ

الجواب: أحياناً تتعلّق الإرادة بالشي بالذات، وأحياناً تتعلّق به بالعرض أو بالتبع (إذا كان أمراً عدمّياً فهو بالعرض، وإن كان وجودياًفهو بالتبع) أي أنّ هدفكم في الحياة ابتداءً القيام بفعل، ولكنّ هذا الشيء لا يتحقّق من دون شيء آخر، فذلك الشيء الآخر اللازم للهدف الأساسي تتعلّق به إرادتكم، ولكن بالعرض أو بالتبع.

فعندما تقطعون رؤوس الأغنام فإرادتكم تتعلّق بأكل اللحم لا بموت الأغنام، ولو أمكنكم أكل لحمها من دون أن تموت لما حرصتم على موتها، إذن موت الأغنام لا تتعلّق به إرادتكم أصالة، ولكنّه بدون موتها لا يتحّقق هدفكم الأصلي، لهذا تعلّق إرادتكم بموتها بالعرض.والله تعالى تعلقّت إرادته بوجود الإنسان ووجود الأغنام أوّلاً، ولعلّ إرادته تعالى اقتضت إيجاد الأغنام للإنسان، كما يستفاد من الآيات:

﴿هُوَ ٱلَّذي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيْعاً﴾[١٧].

إذن الهدف الأساسي هو الإنسان، وتتعلّق إرادته بالتبع بالأشياء التي ينتفع

(١٧) البقرة: ٢٩.

منها الإنسان، وانعدام الأشياء الأخرى تتعلّق به الإرادة ولكن بالعرض، فالله تعلّقت إرادته بأن يستفيد الإنسان من لحوم الأغنام، ولازم هذا أن تموت الأغنام.

فالشرور التي يتوهّمون نسبتها إلى الله لا تتعلّق بها إرادة الله بالذات بل هي بالتبع أو بالعرض. وجميع النقائص المنبثّة في أطراف العالم من زلازل وسيول وموت وقتل وأحداث مؤلمة كلّها تتعلّق بها إرادة الله بالعرض، وما يتعلّق به إرادته أساساً وذاتاً إنّما هو الكمالات الموجودة في هذا العالم.

وإذا تعمّقنا أكثر عرفنا أنّ إرادة الله لا تتعلّق بخلق الناس جميعاً في مستوى واحد لأنّ بعض أفراد الإنسان يجرّون البؤس على أنفسهم بأيديهم فيستحقون العذاب الإلهي، والله سبحانه لم يخلق أحداً للعذاب «سبقت رحمته غضبه»، وقد تعلّقت إرادة الله بخلق الناس الذين يصلون إلى الكمال بإرادتهم، فإرادته تعالى تعلّقت بالذات بالوجود والكمال، وإرادته تعالى انصبّت على وجود عالم مادّي وأناس يتوالدون ويتناسلون . والأفراد الذين يصلون إلى العذاب هم مرادون بالتبع، والمراد بالذات هو الكمال.

ويطرح في هذا المضمار سؤال آخر:

ما هو معنى الآية الكريمة:

﴿لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[18].

فهو لا يُستجوب عن أعماله، وكلّ من عداه يستجوب عن أعماله. وقد تصوّر البعض أنّ هذه الآية دليل على كون إرادة الله أمراً جزافياً لا ضابطة له فهو يفعل ما يريدون أن يستطيع أحد أن يقول له: لماذا، ولو تعلّقت إرادته بالفعل القبيح وما يخالف الحكمة لما استطاع أحد أن يقول: لماذا. وقد تمسّك الأشاعرة بهذه الآية لتأييد موقفهم في موضوع الحسن والقبح في الأفعال الإلهية.

(١٨) الأنبياء: ٢٣.

ولكي يتضّح الموضوع لا بدّ من التأمل في الآية نفسها، والسؤال في اللغة العربية يستعمل في ثلاثة موارد:

١ـ بمعنى الاستعطاء.

٢ـ بمعنى الاستعلام.

٣ـ بمعنى المؤاخذة.

فأيّ واحد منها هو المراد في الآية الكريمةالمتقدّمة الذكر؟

١ـ أمّا السؤال بمعنى الاستعطاء فالله هو الذي يأمر أن نستعطيه:

﴿وَسْئَلُوا ٱللهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾(١٩).

إذن آية «لا يسئل عمّا يفعل» لا تقصد الاستعطاء، وبالإضافة إلى هذا فإنّ السؤال بمعنى الاستعطاء متعدّ بنفسه وله مفعولان والمفعول الثاني تقديره «واسألوا الله شيئاً من فضله» بينما السؤال في آية «لا يسئل عمّا يفعل» متعدّ بـ «عن».

٢ـ وأمّا السؤال بمعنى الاستعلام، أي أن يسأل أحد ربّه لكي يعلم بشيء مجهول لديه، فهذا أيضاً لا قبح فيه، ولم ينه عنه في القرآن، وقد جاء في قصّة آدم أنّ الملائكة سألوا الله:

﴿أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَاءَ﴾(٢٠).

ولم يوبّخهم الله على سؤالهم، وكذاالآخرون فإنّهم لا يستحقّون توبيخاً إذا ما سألوه عمّا يجهلون.

٣ـ إذن ينحصر المقصود في المعنى الثالث أي أنّ الله لا يستجوب عن أعماله، فلا تعقد محكمة له ولا يستنطقه أيّ قاضٍ.

لماذ لا يستجوب الله؟

(١٩) النساء: ٣٢.

(٢٠) البقرة: ٣٠.

تخيّل بعضهم أنّ عظمته تحول دون استجوابه، فكلّ شيء في الحضرة الإلهية خاضع خاشع، ولا يجرؤ أحد على الكلام أمام الله.

ولكنّ هذا المعنى غير ظاهر من الآية الكريمة، وليس صحيحاً في حدّ نفسه، لأنّه قد يوجد أناس لا يدركون عظمة الله فهم يجرءون على الكلام، وبالإضافة إلى هذا فإنّ مضمون الآية هو أنّ فعل الله يكون بشكل بحيث لا يقع مورد الاستجواب، وليس معناها أنّ الله لا يسمح لأحد في أن يستجوبه.

وقال بعضهم : إنّ المقصود هو لمّا كانت أفعال الله كلّها على أساس الحكمة فلا مجال للسؤال.

وهـذا أيضاً لا يمكننا قبوله لأنّه قد يوجد من لا يعرف حكمة الله، وحتى المعترف بحكمته تعالى قد لا يعرفها في بعض الموارد. وظاهر الآية الكريمة أنّ أحداً لا يحقّ له السؤال، لا أنّ عظمة الله تكون بشكل لا يستطيع معه أحد السؤال أو أنّه لمّا كانت أفعاله سبحانه كلّها حكيمة فلا مجال لأيّ سؤال.

﴿**لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلون**﴾أي لا يحقّ لأحد أن يستجوب الله سبحانه، بل الله هو الذي له حقّ استجواب الآخرين، لماذا؟ لأنّه لمّا كانت جميع الموجودات سوى الله قد اكتسبت كلّ ما لديها من الله فهي لا حقّ لها على الله، وأمّا ما يتوهّم أحياناً من وجود حقوق ثابتة على الله، كما هي موجودة عند الناس فيما بينهم، فهو من باب قياس الله على الإنسان وهو تشبيه ناب، فحقوق الناس تنشأ نتيجة للعلاقات الاجتماعية، والطرفان كلّ منهما يحتاج إلى الآخر ويمدّ له يد العون، وبإزاء هذا يظهر له حقّ في عنقه، ولا وجود لمثل هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق، فلا أحد يقدّم العون لله، والله ليس بحاجة إلى عون أحد، ومن المستحيل أن يوصل شخص نفعاً لله حتى يتمتّع بحقّ عليه.

وبناءً على هذا فلا يستطيع أحد أن يستجوب الله: لماذا فعلت الشيء الفلاني، أو لم تفعل الأمر الكذائي، لأنّ هذه الأسئلة تصحّ في المجالات التي يكون فيها المستجوِب مالكاً لحقٍّ في عنق المستجوَب، أمّا بنفسه أو نيابة عن شخص له الحقّ

كالمدّعي العام الذي يستجوب المتهمّ نيابة عن الناس الذين لهم الحقّ، ولكنّ أحداً لا يملك حقّاً على الله حتّى يستطيع استجوابه، فكلّ الوجود منه، وهو مالك كلّ شيء، وحتّى تصرّفنا في أجسامنا، في أعضائنا وأجهزتنا، وفي النعم التي جعلها الله تحت تصرّفنا، كلّها منوطة بإذنه تعالى، ولو لم يأذن فلا حقّ لنا في التصرّف فيها لدينا فضلاً عن الأشياء الخارجة عن وجودنا.

رأي صاحب «المنار» ونقده:

يقول صاحب تفسير «المنار».

لّما لم يكن لأحد حقّ على الله،فمن الخطأ القسم على الله بحقّ عباده، وهؤلاء الذي يفعلون هذا إنّما معرفتهم بالله ناقصة وليسوا ملتفتين إلى أنّ أحداً لا يملك حقّاً على الله.

ونحن نوافق صاحب المنار على أنّ أحداً لا يملك حقّاً على الله، ولكنّنا نختلف معه في موضوع القسم على الله بحقّ عباده. ولنا على دعوى صاحب المنار جوابان:

الأوّل: صحيح أنّه ابتداءً لا حقّ لأحدٍ على الله، ولكنّ الله يستطيع أن يمنح الحقّ لأحد، وفي هذه الصورة يمكننا أن نقسم عليه بهذا الحقّ، وحتّى أنّ صاحب الحقّ يستطيع المطالبة به،لا من جهة أنّ لي حقّاً عليك، وإنّما من جهة أنّك أنت الذي منحتني هذا الحقّ. وتوجد في القرآن الكريم آيات تدّل على أنّ الله قدمنح أشخاصاً حقوقاً عليه:

﴿وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢١].

ففي هذه الآية تصريح بأن للمؤمنين حقاً على الله في نصرهم، وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكرناه من أنّ أحداً لا حقّ له على الله ابتداءً عرفنا أنّ هذا الحقّ قد منحه الله لهم. وفي آية أُخرى :

(٢١) الروم: ٤٧.

﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٢٢].

ولمّا كان الله هو الذي أخذ على نفسه أن يرحم عباده، فلعباده أن يطالبوه بالوفاء بما كتبه على نفسه. ويقول جلّ وعلا:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَى مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً...﴾[٢٣].

ولا نؤكّد هنا على كلمة «حقّاً» لأنّها صفة «وعداً» بل نؤكّد على كلمة «عليه»، فهو وعدٌ قد أخذه الله على نفسه وهو وعد صادق لا بدّ أن يفي به.

فمن مجموع هذه الآيات وغيرها كثير يستنتج أنّ لبعض الناس حقوقاً على الله، وهي حقوق قد أخذها الله على نفسه.

الجواب الثاني: بالنسبة لهذه الآيات يطرح هذا السؤال:

أتكون إرادة الله جزافية عندما يأخذ على نفسه حقّاً لأحد أو يلتزم بشيء له؟ أتكون إرادته حسب ضابطة أم هو مثلنا ـ والعياذ بالله ـ نقول شيئاً ثمّ سرعان ما نندم على قولنا؟

كلّا، إنّ الله ليس له حالات مختلفة، ولا تؤثّر فيه العوامل الخارجية فتسرّه أو تحزنه، والله منزّه عن أن يتأثّر بأفعال عباده، فإرادته ليست جزافية، أي أنّ لها منشأ في الذات المقدّسة بحيث أنّ أفعاله تعالى تتمّ حسب ذلك المنشأ الذاتي، فذات الله تقتضي الرحمة، ومن هنا فقد أخذ على نفسه الرحمة لعباده، وفي ذاته جلّ وعلا منشأ يمنح على أساسه حقّاً للمؤمنين بأن ينصرهم. وليس هذا أمراً جزافياً بحيث يمكن أن يرحم وأن لا يرحم فكلاهما متساويان بالنسبة إليه ولا يوجد في ذاته ما يقتضي أحدهما، وصدفة اختار أحدهما، كلّا، وإنّما صفاته العليا وأسماؤه الحسنى تقتضي أن يؤدّي بعض الأفعال في بعض الموارد، أو يمنح حقوقاً لبعض الأفراد.

(٢٢) الأنعام: ١٢.

(٢٣) التوبة: ١١١.

ونحن نبيّن هذا بلغة الاعتبار، وعلاقة المخلوقات بالله ليست علاقة اعتبارية، لأنّ موضـوع الحقّ بين الناس أمر اعتباري تقتضيه الحياة الاجتماعية، والله أيضاً يشرح هذا بلغة الاعتبار لأنّه يواجه مخلوقات تدار حياتهم بهذا الاسلوب.

إذن معنى الآيات هو أنّ الذات الإلهية تقتضي فعل ما فيه حسن، ولمّا كانت كتابة الرحمة على نفسه أمراً حسناً أي متناسباً مع صفاته الرفيعة فهو يقوم بها، ولمّا كان تعذيب الأشخاص الذين يعاندون الحقّ ـ وهم يعلمون ـ أمراً حسناً فهو يؤدّيه.

وصحيح أنّ هذا الموضوع قد بيّن بلغة الاعتبار السائدة في الحياة الاجتماعية ولكن وراء هذا الاعتبار تكمن حقيقة هي الرصيد لهذا الاعتبار. وبعبارة أُخرى أنّ هذا الأسلوب مناسب للإنسان، ففي كثير من الموارد اختار الله من باب الشفقة على عباده التحدّث إلى الناس بلغتهم، ولكنّ وراء هذا الاعتبار واقعاً يعتمد عليه، وحتى أنّ لسان القرآن في الأجر والجزاء كان بلغة الاعتبار: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾.

فيبدو من هذا الكلام أنّه حكم اعتباري محض كما يقول المالك للمستأجر: اجلس في بيتي واعطني هذا المقدار من المال،فهذه ليست علاقة تكوينية، ويتوهّم مثل هذا في الجزاء الأُخروي. ولكنّ الواقع ليس كذلك، لأنّنا لمّا كنّا لا ندرك مثل هذه العلاقات فالله بيّنها لنا بلسان الاعتبار الذي نفهمه، وهذا لا ينافي وجود واقع وراءه، فبين أفعالنا والجزاء الأُخروي رابطة تكوينية، فالجزاء نتيجة أفعالنا كما تكون الثمرة نتيجة غرس الشجرة.

وظنّ بعض الذين أعشى أبصارهم بريق الحضارة الحديثة أنّ هذه العلاقة هي من قبيل تحويل الطاقة إلى مادّة. وهذه سطحية في التفكير فعلاقة أعمالنا بنتائجها ليست علاقة فيزيائية تتبدّل فيها الطاقة إلى مادّة، ولو كانت كذلك لما اختلف العمل السيّء عن العمل الطيّب لأنّ الطاقة التي تنفق على الذكر وعلى الكفر واحدة فلماذا تتحوّل إحداهما إلى عذاب والأخرى إلى سعادة؟

إذن العلاقة بين أعمالنا ونتائجها الأخروية ليست فيزيائية وإنّما هي لون آخر

من العلاقات، ولا نستطيع أن نقيس علاقات هذا العالم بالعالم الآخر بما نعرفه من العلاقات الدنيوية، وإلاّ كان العالم الآخر جزءاً من الدنيا، بل للآخرة نظام آخر فليس فيها اختيار وهي ليست مكاناً للغرس، وإنّما هي مكان للحصاد.

وإذا كان عقلنا لا يستوعب هذه العلاقة، فلا بدّ أن نستعين بالآيات والروايات، وهي لا تقول إنّها علاقة فيزيائية، ولا هي تحوّل الطاقة إلى مادّة، فالطاقة لا تفرّق بين الإخلاص والرياء فتعطي لذلك الثواب ولهذا العقاب.

وقد يقال: إنّ الله يعلم في أيّ طريق تصرف هذه الطاقة، فإذا صرفت في طريق الخير فهو يحوّل هذه الطاقة إلى مادّة جيّدة، وإن أُنفقت في طريق الشرّ فهو يحوّلها إلى مادّة سيّئة.

ونجيب: بأنّ هذه سوف تكون علاقة اعتبارية لا تكوينية، ولو كانت تكوينية للزم أن يقتضي العمل بذاته لا أنّ الله يفرّق بين الموارد.

وأفضل آية تدلّ على أنّ الله قد بيّن الأمور التكوينية بلغة الاعتبار هي:

﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[٢٤].

فهل كان هناك واقعاً بيع وشراء؟ فالنفس هي ملك لله فكيف يشتريها؟ أو آية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ ...﴾[٢٥].

فهل هناك تجارة حقيقية؟ وهل إيماننا نعرضه للبيع والله يشتريه؟

لا شكّ أنّه لا بيع ولا شراء، وإنّما جاء هذا التعبير ليرغّبنا في الإيمان ونتائجه.

(٢٤) التوبة: ١١١.

(٢٥) الصف: ١٠.

هدف الأفعال الإلهية

يطرح سؤال يتعلّق بالأفعال الإلهية وهو:

أللهِ هدف من أفعاله أم لا؟

وإذا كان له هدف فما هو؟

قبل الجواب لا بدّ من ذكر بعض المقدّمات:

المقدّمة الأولى: أنّ الهدف في اللغة يعني تلك العلامة التي يوجّه إليها الرامي سهمه. وقد تسمّى أيضاً: «الغرض».

ويطلق الهدف اصطلاحاً على الشيء الذي يقصد إليه الفاعل المختار من وراء عمله، وهي الفائدة المترتّبة على فعله، وهو ينظر إليها قبل قيامه بالعمل ثمّ يجعل العمل وسيلة للظفر بتلك الفائدة، وهذه الفائدة تصبح هدفاً وغرضاً للقيام بالفعل.

وبهذا المعنى تكون منطبقة على ما يسمّى في الفلسفة ب«العلّة الغائية» التي يتصوّرها الفاعل المختار في البدء، ثمّ يصدّق بها، ثمّ يقوم بالفعل من أجل تحقيقها.

وأحياناً يلاحظ شيء أكثر من هذا في مفهوم الهدف فيقصد منه الفائدة القيّمة التي يرضاها العقل ويراها العقلاء تستحقّ ما ينفق من أجلها من جهود وأتعاب، وعلى هذا فإذا قام شخص بفعل ليس له هدف عقلائي فهم يقولون: إنّه عمل عابث،

ويتسامحون في التعبير أحياناً فيقولون: إنّه من دون هدف، أي أنّه ليس له هدف ذو قيمة، مثلًا إذا رأينا شخصاً يذرع الغرفة ذهاباً ومجيئاً وسألناه: ما هو هدفك؟ لأجاب: لا هدف لي من المشي، ولكنّه في الواقع له هدف وهو الاستقرار الروحي مثلًا، ولكنّه لمّا كان المشي عادة للوصول إلى مقصد معين فإذا لم يكن للإنسان هذا الهدف العادّي وكان يقصد من المشي الترفيه فإنّهم يقولون: لا هدف له من المشي، أي ليس له الهدف المتعارف منه.

المقدّمة الثانية: أنّنا عندما ندقّق في أهداف وغايات أفعالنا نجد أنّ المقصود منها ـ إذا كانت عقلائية ـ هو رفع حاجة أو أكثر من حاجاتنا، إمّا لرفع حاجة جسمية أو عاطفية أو عقلية أو غير هذه من الحاجات، فنحن نأكل لكي نرفع حاجة بدننا، ونعاشر الأصدقاء لكي نرفع حاجة عاطفية، ونبحث عن العلم لنؤمِّن حاجتنا العقلية.

ولعلّ بعضهم يتصوّر أنّ الإنسان يقوم أحياناً بأفعال لا ترفع أيّ حاجة من حوائجه وإنّما يقوم بها لرفع حاجات الآخرين كما إذا لقينا شخصاً أعمى فاندفعنا لمساعدته، فهذا العمل قمنا به من أجل رفع حاجة الآخرين. أو يقوم الإنسان بعمل من أجل الله أو من أجل الوطن ثمّ يقول: لست أقصد منه إلى مصلحة شخصية، ولكنّنا في الواقع إذا تعمّقنا قليلًا فسوف نجد الدافع الأساسي في جميع هذه الأمور هو تأمين مصلحة ذاتية ورفع حاجة نحسّها في أنفسنا، ففي حالة لقاء الشخص الأعمى توجد فينا حالة العطف عليه، وهي حاجة عاطفية تتطلّب الاستجابة لها، وصحيح أنّ في هذا الفعل نفعاً لذلك الأعمى، ولكنّ فيه نفعاً لنا أيضاً بصورة غير مباشرة، وكذا في حالة عبادة الله أو خدمة الوطن أو قيام الأم بشؤون طفلها، فالوالدة تنهض من نومها في منتصف الليل لتؤمّن له ما يحتاج أو ترفع عنه الفزع، فهذه الأم ترفع حاجة لغيرها (الطفل) ولكنّها في نفس الوقت ترفع حاجة لنفسها أيضاً لأنّ عواطفها متعطّشة لهذا الأمر ولا تهدأ إلّا بهذا العمل، فهي تحقّق به هدفين.

ففي جميع هذه الصور تظهر حاجة نفسية عند القائم بالعمل وهي لا تشبع إلّا

بالقيام به. وحتى الذي يعمل من أجل أن يظفر برضى الله فإنّه يقدم على ذلك ليرفع حاجة من حوائجه، لأنّه يعتقد بأنّ من يعمل لرضى الله فستعود لعمله قيمة وفضيلة أكبر وهو بحاجـة إلى هذه الفضيلة، فلهذا يقوم بهذا العمل ليحقّق تلك الفضيلة.

إذن الهدف الأصلي في هذه الموارد جميعاً هو تأمين المصالح الشخصية للفاعل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلّا إذا وصل الإنسان إلى منزلة ينسى فيها نفسه ولا يرى فيها استقلالاً لذاته أمام العظمة الإلهية، حينذاك يصبح له حساب آخر.

والمؤمنون الذين يعملون لكسب رضى الله تعالى ليسوا على مستوى واحد، وإنّما هم على درجات، فبعضهم يعمل للثواب الأخروي وللنجاة من عذاب جهنّم، وهذا هو الدافع عادة للمؤمنين المتوسّطين، فالهدف النهائي في هذه الحالة ليس هو رضى الله وإنّما هو تأمين حاجتنا إلى الجنّة والفرار من النار.

وهناك من وصل إلى منزلة من الإيمان يكون فيها رضى الله هدفاً له، أي لأنّه يحبّ الله فهو يطلب رضاه، وبلا تشبيه فنحن نلاحظ في حالات الحبّ العادي إذا كانت لأحد الأشخاص علاقة وطيدة بشخص آخر ثمّ يعرف أنّه يحبّ شيئاً ما فإنّه يقوم به بكلّ جدّ ليسعد محبوبه، ولا هدف له من وراء هذا التعب سوى إرضاء محبوبه ورؤية ابتسامة على شفتيه، ومن البلاهة أن نظنّ أنّ هذا الشخص يتوقّع من محبوبه جزاءً ماديّاً فهو مستعدّ لينفق كلّ ما لديه من مال من أجل أن يظفر برضى محبوبه. فإذا كان هنـاك شخص يشعر بمثل هذا الحُبّ لله سبحانه وتعالى. فإنّه لا يهتم بنعم الدنيا ولا بجزاء الآخرة لأنّ الله هو هدفه، وقد ورد في مناجاة منسوبة للإمام السّجاد(ع):

«يا نعيمي وجنّتي، يا دنياي و آخرتي».

فالوصول إليه والظفر برضاه هو هدفه، وليست نعم الدنيا ولا الجنّة هدفاً له.

وحتى إذا وصل الإنسان إلى هذه المنزلة فإنّه يقصد إلى تأمين حاجته من وراء هذه الأهداف الرفيعة ما دام ملتفتاً إلى ذاته، فإذا سئل: لماذا تريد الوصول إلى الله، ولماذا تحرص على الظفر برضاه؟ لأجاب: إنّه أرفع كمال يستطيع الإنسان الحصول

عليه، إذن هو يقصد إلى كماله من وراء كسب رضى الله تعالى، وهو مصلحة ومنفعة ذاتية.

إلّا إذا وصل الإنسان إلى منزلة من المعرفة لا يلتفت فيها إلى ذاته وكأنّه لا وجود لها ـ ومثلي لا يستطيع أن يدرك حقيقة هذه المنزلة ـ ويستغرق في ذكر الله إلى حدّ نسيان نفسه لا كما نحن ننسى أنفسنا وإنّما هم ذائبون في حبّ الله، فإنّ أمرهم يختلف حينئذ، ولمّا كنّا غير واصلين إلى هذه المنزلة ولا نملك تصوّراً واضحاً لها فلهذا نتركها لأهلها.

أمّا الأشخاص الضعيفون في الإيمان أو المتوسّطون فيه فإنّهم عندما يعملون لرضى الله وبدافع من حبّه تعالى فهم يقصدون إلى كمالهم من وراء رضاه سبحانه، إذن فالهدف النهائي في أفعال أمثالنا بل وأفعال كثير ممّن هم أرفع منّا هو تحقيق المصالح والكمالات الذاتية.

المقدّمة الثالثة: نحن أحياناً نأخذ بعين الاعتبار هدفاً معيّناً ونجد في أنفسنا الدافع للعمل على تحقيقه ولكنّنا عندما نصل إلى مقام العمل نجد أنّنا لا نستطيع الوصول إلى ذلك الهدف إلّا بتحقيق شيء آخر، أي أنّ ذلك العمل يحتاج إلى مقدّمات، ومن هنا فإن ذلك الهدف النهائي والدافع الأساسي يولّد دافعاً آخر وإرادة أُخرى لتحقيق المقدّمات، مثلاً عندما يريد الإنسان الذهاب إلى حجّ بيت الله الحرام فإنّ هدفه أداء مناسك الحجّ، ولكنّه ينظر فيجد أنّ هذا لا يتمّ إلّا بمقدمات من قبيل الحصول على جواز سفر وتذكرة الطائرة و.. فتنشأ من إرادة الذهاب إلى الحجّ إرادة أُخرى هي إرادة توفير لوازم السفر، فهو يذهب مثلاً إلى دائرة الجوازات، وإذا سألته: لماذا يذهب إليها؟ لصحّ له أن يجيب: إنّني ذاهب إليها للحصول على جواز سفر، وصحّ له أيضاً أن يقول: إنّي أُريد الذهاب إلى الحجّ .

فها هنا في الواقع عدّة أفعال واقعة في طول بعضها ولكلّ منها هدف خاصّ به، والهدف الذي يتحقق في النهاية هو الغاية القصوى، وكلّ ما يتحقّق في الأثناء فهو من الأهداف المتوسّطة، والشيء الذي يتحقّق أوّلاً هو المقدّمة الأولى والهدف

الإبتدائي.

والأهداف المتوسّطة لا أصالة لها، فلو كان يمكن الذهاب إلى الحجّ من دون أخذ تذكرة الطائرة لما كانت للتذكرة قيمة عند هذا المسافر، ولكنّه لمّا كان الحصول عليها مقدّمة للسفر لذا فهو يجدّ في الحصول عليها.

والهدف المتوسّط هدف للحركة السابقة عليه ووسيلة للهدف النهائي. وعلامة الهدف المتوسط أنّه يمكن السؤال عنه ب «لماذا؟» حتى نصل إلى شيء لا يمكن السؤال عنه ب«لماذا؟»مثلاً يقال: لماذا تشتري تذكرة الطائرة؟ فيجيب: لأنّي أُريد الذهاب إلى الحجّ، لماذا تذهب إلى الحجّ؟ لأنّي أطلب الثواب من الله. ولماذا تحرص على ثواب الله؟ لأنّ من يمنحه الله الثواب فإنّه يكون سعيداً إلى الأبد.

وها هنا لا يصحّ أن نسأله: لماذا تطلب السعادة؟ لأنّ البحث عنها من ذاتيات الإنسان، فهذا هو الهدف النهائي، وعلامته أنه لا يصحّ السؤال عنه ب «لماذا» لأنّه ذاتي والذاتي لا يعلّل. مثلاً بالنسبة للإنسانالذي يحبّ الله إذا سألته: لماذا تصلّي؟ لماذا تترك مضجعك في قلب الليل تناجي ربّك؟ أجابك: لأنّ مناجاة المحبوب تؤنسني. عندئذ لا يصحّ لنا أن نسأله: ولماذا تبحث عمّا يؤنسك ويلذّلك؟ لأنّ هذا من طلبات الإنسان الذاتية، فالهدف النهائي للعاشق أن يأنس بمعشوقه.

وبعد بيان هذه المقدّمات نطرح هذا السؤال:

هل للأفعال الإلهية هدف وغرض بهذا المعنى الذي مرّ شرحه؟

الجواب: كلّا، لأنّ ذلك يستلزم أن يكون الله سبحانه فاقداً لأشياء هو محتاج إليها ثمّ يحصل عليها بوساطة هذه الأفعال، كما أنّنا نفقد بعض الكمالات ونسعى بأفعالنا للحصول عليها، بينما الله ليس كذلك إنّه الكمال المطلق وليس بحاجة إلى اي شيء، وكلّ ما لدى غيره من وجود فهو منه مكتسب. وحتى أنّه لا يمكن فرض كون الله قد ضاق بوحدته قبل خلق العالم فخلق المخلوقات لتخرجه من وحدته فهو يأنس بالنظر إليها،فالله لا يستوحش من وحدته وهو يبقى على هذه الوحدة في ذاته حتى عندما يخلق المخلوقات، وهذه الوحدة كماله سبحانه ولكنّنا لا نستطيع أن نفهم هذه

الأمور على حقيقتها، وكلّ ما نستطيع أن ندركه هو أنّ الله بريء من كلّ نقص ولو كانت المخلوقات تؤنسه وتخرجه من وحدته لأصبح محتاجاً إلى مخلوقاته، بينما المخلوقات هي المحتاجة إليه في جميع شؤونها.

وعلاوة على هذا فإنّه في بعض الأحيان يلزم منه كون الله عاجزاً، ففي مثال الذاهب إلى الحجّ قلنا إنّه محتاج إلى بعض الأهداف المتوسّطة منها ركوب الطائرة لأنّه لا يستطيع أن يقطع المسافة التي تفصل بين بلده والبلد الحرام بخطوة واحدة، ولو كان الله مثل هذا الإنسان محتاجاً إلى الأهداف المتوسّطة لأصبح عاجزاً مثله، بينما الله سبحانه قادر على كلّ شيء وهو منّزه عن العجز.

وهذا هو مقصود القائلين بأنّ الأفعال الإلهية غير معلّلة بأغراض، أي أنّ الله ليس مثل الإنسان يقصد إلى هدف خارج عن ذاته فهو يفقد هذا الكمال ثمّ يعمل لكي يصل إليه.

ونواجه عندئذ هذا السؤال:

أيعني هذا أن الأفعال الإلهية لاهدف لها؟

كلّا، فنحن ننفي عن الله الهدف الموجود في الأفعال الإنسانية، أي ذلك الهدف الذي يؤمّن للإنسان حاجته وهو خارج عن ذاته. وهذا لا يعني نفي مطلق الهدف عن أفعاله تعالى وإنّما يكون لها هدف بمعنى ألطف، نقد سبق لنا القول في الصفات الإلهية: إنّ كثيراً من المعاني المستعملة في المخلوقات نستعملها أيضاً في مورد الله تعالى، ولا يعني هذا اشتراك الخالق والمخلوق في الصفات بل لا بدّ من تجريد هذه المفاهيم من الخواصّ المادّية واللوازم العدمية، ثمّ ننسب هذا المعنى المجرّد من جهات النقص والعدم إلى الله سبحانه، ومثل هذا يجري في الهدف والغرض، فنحن ننسبه إلى الله بعد تجريد معناه من جهات النقص والعدم. مثلاً الهدف في أفعالنا من أجل رفع حاجتنا وفي الأفعال المترتّب بعضها على بعض (الأهداف المتوسّطة) يكون من أجل القدرة على الفعل الذي يأتي بعده، فإذا قمنا بحذف جهات النقص هذه، لأنّ قدرة الله

ليست محدودة وهو تعالى غير محتاج، حينئذ يصّح لنا القول: إنّ لأفعال الله أهدافاً.

ومن الواضح أنّه لا يمكن نسبة الأهداف الطوليّة لأفعاله سبحانه، لأنّه لا يمكن القول إنّه تعالى لا يستطيع أن يؤدّي عملاً إلّا بوساطة عمل معيّن، وقد مرّ علينا فيما مضى أنّ الشروط اللازمة لوجود الممكنات تعود إلى نقص المخلوقات لا إلى نقص في قدرة الله، فهي شروط لقابلية القابل لا لفاعلية الفاعل، فإذا كان لا بدّ من خلق الإنسان من تراب فهذه الجهة تعود لكون الإنسان موجوداً ترابياً ولا تعود إلى قدرة الله، وكذا بالنسبة للأهداف المتوسّطة، فإذا قام الله بفعل من أجل أن يؤدّي من بعده فعلاً آخر فليس ذلك لكون قدرة الله محدودة، وإنّما لأنّ الفعل الثاني مشروط بتقدّم الفعل الأوّل، أي أنّ فرض تحقّق الفعل الثاني يكون في حالة قد تحقّق فيها الفعلِ الأوّل، ولتقريب هذا الموضوع إلى الذهن نذكر مراتب العدد ففرض العدد (٣) هو فرض يأتي بعد العدد (٢)، وأمّا إذا كان قبل العدد (٢) فلن يكون هو العدد (٣).

فإذا قمنا بحذف جهات النقص، وقلنا: الهدف هو عبارة عن ذلك الشيء الذي يؤدّى الفعل من أجله من دون أي قيد آخر، أو هو الشيء المترتّب على الفعل الاختياري، والفاعل ملتفت إليه أثناء القيام بالفعل وهو يريده ويرضاه، حينئذ يصحّ نسبة الهدف بهذا المعنى إلى الله.

إذن نستطيع الجمع بين القولين، بين ما يدّل على أنّ لله هدفاً وما يدّل على أنّ أفعال الله غير معللة بأغراض، وحاصل الجمع هو أنّ الأفعال الإلهية غير معلّلة بأغراض خارج ذاته، وهذا هو نفس ما يقوله الفلاسفة من أنّ العلّة الفاعلية والغائية في الفعل الإلهي واحدة، ولا نريد هنا أن نذكر البرهان على ذلك فقد أثبت ذلك الفلاسفة بالبرهان في محلّه.

وبناءً عليه نستطيع أن نقول: إنّ الله سبحانه يقوم بأفعاله من أجل نفع المخلوقات ولا يعود عليه نفع منها. وإيصال النفع إلى المخلوقات وإنّ كان شيئاً خارجاً

عن الذات ولكنّه هدف متوسّط لأنّه يصحّ السؤال عنه: لماذا يوصل النفع إلى مخلوقاته؟ فهو إذن ليس هدفاً نهائياً، والهدف النهائي هو ذات الله جلّ وعلا. فإذا قلنا: خلق الله الشمس والقمر ليستفيد منهما الناس، فإنّ هذا السؤال يطرح: ولماذا يخلق ليستفيد منه الناس؟ الجواب: لكي يصلوا إلى كمالهم، ولماذا لا بدّ أن يصلوا إلى كمالهم؟ الجواب: لأنّ ذات الله تقتضي ذلك، وبعدئذٍ لا يصحّ أن نقول: لماذا؟ لأنّ الله يعني ذلك الموجود الذي يريد النفع لمخلوقاته، فهذه من لوازم الأُلوهية، فوجوده تعالى وجود يقتضي إيصال النفع للآخرين.

وهذا الأمر مبدأ في الذات الإلهية، فالله رحمان بشكل مطلق، والفيّاضية من خواصّه، ولا يمكن السؤال عنه بـ«لماذا؟»، إذن الهدف النهائي يعود إلى لوازم الذات الإلهية وما تقتضيه أسماؤه الحسنى وصفاته العليا، ويعبّر عن هذا باللغة الفلسفية بأنّ الهدف هو نفس الذات، وباللغة العرفانية أنّ الله يحبّ لصفاته أن تتجلّى، فهو تعالى يوجد الأشياء من أجل ذاته، لأنّه يحبّ ذاته ويحبّ آثاره، فهل يعني هذا أنّه محتاج؟ كلّا، لقد فرضنا أنّ الله سبحانه غير محتاج من جميع الجهات، فهو لا يمكن تشبيهه بالأمّ التي ترضع طفلها لترفع حاجته وترضي عاطفتها، فالله سبحانه لا يحتاج حتّى إلى الأمور العاطفية، وإنّما هو يحبّ ذاته وآثاره ويحبّ أن تتجلّى أسماؤه وصفاته، وهذا هو مقصود الفلاسفة من قولهم: إنّ العلّة الغائية والفاعلية في أفعال الله واحدة، فالهدف هنا لا يولد من الفعل وإنّما هو مقدّم عليه.

وبغض النظر عن الهدف النهائي الذي هو نفس الذات فإنّه يمكن القول بوجود علل متوسّطة خارجة عن الذات، وهي علل غائيّة للمخلوقات وليست غايات لله، وهي منافع تعود للمخلوقات فتحقّق لها كمالاتها، وهي تجلّيات لكماله تعالى، والعلّة الغائية في ذاته هي كماله الذاتي.

هذا هو التحليل الفلسفي للموضوع.

أمّا من وجهة نظر القرآن:

فالآيات القرآنية لا تكتفي بنسبة الهدف للأفعال الإلهية وإنّما هي تؤكّد على

أنّ لها هدفـاً قيّماً وحكيماً. ويمكننا تقسيم الآيات إلى فئتين: إحداهما تثبت الهدف للأفعال الإلهية بشكل عامّ، والثانية تعيّن هدف كلّ منها.

ففي القسم الأوّل نستعرض بعض الآيات التي تدلّ على أنّ أفعـال الله ليست عبثاً ومن دون هدف، وإنّما لها هدف يتّصف بالحكمة. ولكن ما هي هذه الأهداف؟ إنّها تعيّن في القسم الثاني.

فالآيات التي تثبت الهدف بشكل عامّ للأفعال الإلهية، منها ما يشتمل على اسم الحكيم الذي يعني أنّ أفعاله ليس لها هدف فحسب وإنّما هو هدف لائق يرضاه العقل.

وبقسمة أخرى نستطيع تقسيم هذه الآيات إلى عدّة فئات:

الأولى: تلك الآيات التي تصف الأفعال الإلهية بأنّها «حقّ».

الثانية: الآيات التي تنفي عنها الباطل والعبث واللهو واللعب.

الثـالثـة: هنـاك آيات تبيّن بالتفصيل علل الأفعال الإلهية من تكوينية أو تشريعية فتتحدّث عن علّة أصـل الخلقة، وعن سبب خلق الإنسان ، وخلق ما في الأرض من نعم، وحتّى عن سبب أصـل التشريع، بل وحتى عن سبب تشريع كلّ واحد من الأحكام على حدة.

ونذكر من كلّ فئة نموذجاً:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي خَلَقَ ٱلسَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾[1].

﴿وَيَتَفَكَّرونَ في خَلْقِ ٱلسَّمواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً﴾[2].

وبالنسبة لخلق الإنسـان يقـول تعالى:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾[3].

(١) الأنعام: ٧٣.

(٢) آل عمران: ١٩١.

(٣) المؤمنون: ١١٥.

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾(٤).

ففي مقابل الحقّ يكون الباطل ويكون اللعب أيضاً.

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَاءَ وَٱلأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾(٥).

فخلق السماء والأرض ليس لعباً ولا لهواً ولا عبثاً، وإنّما هو حقّ أي أنّه فعل له هدف متصف بالحكمة.

وفهم هذه الآيات يتوقّف على معرفة معنى الحقّ والباطل واللهو واللعب والعبث.

الحقّ:

الحقّ في اللغة يعني الثبات، ويستعمل بمعنى الصفة أي الثابت، ويستعملها العرف في معان مختلفة قد لوحظ فيها لون من ألوان الثبات، ولكن لكلّ منها ميزة خاصّة، فهي تشبه المشترك اللفظي:

١ـ تستعمل أحياناً في مورد الله تعالى، فيقال: إنّ الله حقّ، وهو يعني ما يعبّر عنه في الفلسفة بوجوب الوجود بالذات، أي لله تعالى ثبوت من ناحية ذاته، ولا سبيل للعدم والبطلان إلى ذاته، فحقّ هنا يعني أنّه ثابت بالذات.

٢ـ تستعمل أحياناً في مورد الوجود الدائم وإن كان بالغير لا بالذات، وذلك في مقابل الوجود الزائل الذي لا يدوم، فالثبات الملحوظ هنا من حيث الزمان لا من حيث الذات.

٣ـ ويطلق أحيانـاً على الاعتقاد، فيقال الاعتقاد الحقّ في مقابل الاعتقاد الباطل، والمقصود منه الاعتقاد المطابق للواقع، فالاعتقاد بأنّني أكتب الآن هو مطابق

(٤) الدخان: ٣٧.

(٥) الأنبياء: ١٦ ـ ١٧.

للواقع فهو اعتقاد حقّ، والاعتقاد بأنّني غير مشغول بالكتابة الآن هو اعتقاد باطل لأنّه غير مطابق للواقع.

٤ـ ويوصف بها الكلام في بعض الأحيان، فيقال الكلام الحقّ في مقابل الكلام الباطل، أي أنّ ذلك الكلام مطابق للواقع، فهنا الحقّ يساوي الصدق.

٥ـ وتطلق أحياناً على الوعد، وهو ليس له مطابق خارجي الآن ولكنّه إذا تمّ الوفاء به في موعده فهو وعد حقّ، وإذا لم يتمّ الوفاء به في حينه فهو وعد باطل، وجاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾.

٦ـ ويستعمل في مورد الأفعال بصور مختلفة منها:

أـ تارة في مورد الأفعال الاختيارية نقول: إنّه فعل حقّ، ومقصودنا أنّه ينتهي إلى ما يرمي إليه الفاعل من هدف ـ كائناً ما كان هذا الهدف ـ في مقابل الباطل وهو الفعل المنقطع عن الهدف والذي لم ينته إلى نتيجة.

ب ـ وتارة أُخرى يلحظ فيه أنّه يصل إلى هدف حكيم يرضاه العقل ويتناسب مع كمالات الفاعل، فهذا هو الفعل الحقّ.

٧ـ إلى هنا كنّا نستعمل الحقّ في الأمور الحقيقية والتكوينيّة، أمّا في هذا المورد فنحن نستعمله في الأمور الإعتبارية، في المفاهيم القانونية والأخلاقية القيمية. فهو في هذه الموارد يختلف عمّا سبق، فنقول مثلاً: حقّ الملكية، أو حقّ الزوجية، فهذا لا يعني أنّ هناك شيئاً متحقّقاً في الواقع وإنّما هذا الحقّ أمر اعتباري، أي أنّه ليس شيئاً ثابتاً بقطع النظر عن القريحة الإنسانية، بل هذه القريحة هي التي تعتبره لتسير على أساسه الحياة الاجتماعية.

وكذا سائر المفاهيم القانونية مثل حقّ الوالد على ولده، حقّ الولد على والده، حقّ الرعية على الحاكم، حقّ الحاكم على الرعية. ومثلها المفاهيم الأخلاقية ذات الدلالة القيمية.

ولسنا هنا في مجال يسمح لنا ببيان الفرق بين المفاهيم القيمية والمفاهيم

القانونية والمفاهيم الواقعية، فهو يذكر في الفلسفة، ولكنّنا نجد أنفسنا ملزمين بالإشارة إلى أن كثيراً من الناس وحتّى من فضلائهم يخلطون بين هذه المعاني، فهم يستعملون لفظاً بأحد المعاني ثمّ يستنتجون منه معنىً آخر، وهي مغالطات تقع نتيجة الاشتراك اللفظي، مثلاً يقولون: إنّ الله حقّ، هذه هي المقدّمة الأولى، ويعتقد بصحتّها كلّ مسلم، ثمّ يذكرون المقدّمة الثانية وهي: إنّ كلّ إنسان فهو باحث عن الحقّ ، أي إذا سألت أيّ إنسان: هل أنت تطلب الحقّ أم الباطل؟ فإنّه سيجيب بفطرته أنّه طالب للحقّ، ولا يقول إنّه طالب للباطل، أمّا واقعاً وأمّا لخداع الآخرين.

ومن هاتين المقدّمتين يستنتجون: أنّ كلّ إنسان فهو باحث عن الله. إنّ هذه مغالطة، فالحقّ الذي تبحث عنه فطرة الإنسان مفهوم قيمي، وهو يعني أنّ الإنسان يحبّ أن تسود العدالة في المجتمع ويصل الناس إلى حقوقهم، أو يعني أنّ الإنسان يريد دائماً أن يفهم الحقيقة بمعناها الفلسفي أي الاعتقاد المطابق للواقع، وكلا هذين المعنيين يختلفان عن الحقّ في المقدّمة الأولى: إنّ الله حقّ، فهو هنا لا يعني مفهوماً قيمياً ولا قانونياً، وإنّما يعني أنّ ثبوته تعالى من ذاته، ولا علاقة لهذا بكون فطرة الإنسان تحبّ العدالة وتنفر من الظلم، وحينئذ لا يصحّ أن نستنتج تلك النتيجة، ونحن لا ننكر صحّة المقدّمتين والنتيجة كلاً منها على حدة ولكنّها غير مترابطة منطقياً، ونعترف بأنّ الإنسان يطلب الله ولكنّه ليس بهذا الدليل، فإنّ فيه مغالطة وسوء استغلال للاشتراك اللفظي.

وعلى أيّة حال فالآية الكريمة تقول نحن خلقنا السماوات والأرض بالحقّ لا بالباطل، فما هو الذي تعنيه؟

هل تعني أنّ ثبوتها من ذاتها؟

كلّا، لأنّ الفرض أنّها من مخلوقات الله، فكيف يمكن أن يكون ثبوتها من ذاتها؟

هل تعني أنّ لها دواماً؟

كلّا،لأنّه سبحانه يقول:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِم مَا خَلَقَ ٱللهُ ٱلسَّموات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً﴾[٦].

ولمّا كان لهما أجل ونهاية فهما ليسا دائمين.

هل تعني الآية أنّهما اعتقاد مطابق للواقع؟

كـلّا ،لأنّ الحديث ليس عن الاعتقاد حقّاً كان أو باطلاً.

هل تعني أنّهما كلام مطابق للواقع؟

كلّا، فالحديث ليس عن الكلام، وإنّما هو عن الخلق وأنّه حقّ وليس باطلاً، فنحن لا نريد أن نجعل شيئاً حاكياً عن شيء آخر حتّى نقول إنّه يطابقه أو لا يطابقه.

هل المقصود أنّهما وعد حقّ؟

كلّا، إنّه أوجد حقيقة في الخارج لا أنّه يعد بإيجاد شيء.

هل الحقّ هنا بالمعنى الأخلاقي؟

كلّا، لأنّ الأعيان الخارجية لا تتصف بالمفاهيم الأخلاقية، وإنّما أفعال الإنسان الاختيارية هي التي تكوزن موضوع المفاهيم الأخلاقية.

هل تعني أنّ لله حقاً ـ بالمعنى القانوني ـ أن يفعل هذا الشيء؟

كلّا، لأنّه لا يمكن تشكيل محكمة لله سبحانه حتّى يعرف أنّه كان له حقّ أم لا.

إنّ الآية الكـريمـة تقصـد إلى شيء آخر هو أحد معاني الحقّ وهو الفعل ذوالهدف القيّم اللائق بالفاعل. وتؤيّد هذا شواهد من الكتاب الكريم حيث ورد الحقّ في الآيات في مقابل اللهو واللعب والعبث:

﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّموات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُما لاَعِبِين مَا خَلَقْنَاهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[٧].

(٦) الروم: ٨.

(٧) الدخان: ٣٨.

فالحقّ إذن في مقابل اللهو واللعب والباطل والعبث. وسوف يتضح الموضوع أكثر إذا ما عرفنا معنى بقية الكلمات:

العبث:

إنّ الفاعل المختار الذي يعمل بإرادته ومن شأنه أن يقصد إلى شيء معين من وراء فعله، إذا سلك هذا سلوكاً آخر ولم يقصد إلى هدف صحيح من فعله فإنّ فعله يوصف بالعبث.

الباطل:

إنّ الباطل في مقابل الحقّ تماماً في جميع معانيه، وفي كلّ مجال له معنى وهما متضايفان فلا يمكن الاستفادة من كلمة الباطل هنا لمعرفة معنى الحقّ.

اللهو واللعب:

إنّهما مفهومان متقاربان أو متصادقان، فالله تعالى يقول:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّماءَ وَٱلأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُما لاعِبِين * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوَاً لاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إنْ كُنّا فاعِلين﴾[٨].

وهذا معناه أنّ شيئاً واحداً يكون مصداقاً للعب ومصداقاً للهو وإلّا لم تكن الآيتان منسجمتين، وهذا المصداق الواحد إذا نظرنا إليه من ناحية قلنا: إنّه لهو، وإذا نظرنا إليه من ناحية أُخرى قلنا: إنّه لعب .ومن هنا فإن الدنيا من وجهة نظر القرآن لعب ولهو:

﴿إنَّما ٱلْحَياةُ ٱلدُنْيا لَعِبٌ وَلَهْو﴾[٩].

﴿وَما هَذِهِ ٱلْحَيَاةُ ٱلدُنْيا إلاَّ لَهْوٌ ولَعِب﴾[١٠].

إذا أصبحت الحياة الدنيا هدفاً للإنسان فهي لهو ولعب، أمّا إذا كانت مقدّمة

(٨) الأنبياء: ١٦ ـ ١٧.

(٩) محمد: ٣٦

(١٠) العنكبوت: ٦٤.

لهدف وراءها فذلك الهدف المعقول هو الذي يمنحها قيمة، وإلّا فإنّها في حدّ ذاتها عذاب وبؤس وآلام تضيع في خضمّها الأمور الحبيبة إلى قلب الإنسان، وأمّا إذا أصبحت مقدّمة لهدف قيّم هو الآخرة فسوف يكون لها معنى.

فما هو معنى اللعب؟

هو عبارة عن مجموعة من الحركات المنظّمة التي تؤدّى من أجل هدف يرضي خيال الإنسان لا عقله ولا بدنه، فالأطفال يتحلّقون ليلعبوا: هذا سارق، وذاك ملك، وذلك وزير، وهكذا...

أو يتسابق الناس في الأمور الجائزة شرعاً فيغلب أحدهم ويخسر آخر، كسباق الخيل، فهي حركات منظّمة تتمّ حسب أُصول وقواعد ونتيجتها أن يعتبر فلان رابحاً وفلان خاسراً، وليس لها نتيجة عينية واقعية.

ولمّا كان اللعب حركات ترضي الخيال فنتيجته لا تناسب تلك الحركات، إلّا أنّه قد يوجد لعب له هدف عقلائي كسباق الخيل، فهو يشجّع الناس على تعلّم هذا الفن لتحقيق النصر في الحروب حيث كانت الحروب في الماضي تجري بهذه الأساليب، أمّا اليوم فقد تجعل مسابقات بالطائرات لكي نحصل على طيارين ماهرين، فهذا لعب ولكن له هدفاً معقولاً.

وكذا الحياة الدنيا فهي لعب ولكنّها يمكن أن يجعل لها هدف وراءها بحيث لا تكون لها الأصالة وإنّما هي مندكّة في ذلك الهدف. ويصدق هذا على مسابقات كرة القدم فقد يقوم بها الإنسان لتقوية بدنه، وفي الواقع فإنّ قوّة البدن تحصل نتيجة لحركات هذه اللعبة لا لنظامها، وشاهده أنّه إذا أدّى هذه الحركات في بيته فسيصل إلى نفس الهدف، أمّا نظام هذه اللعبة، كم شخصاً يكون من كلّ فريق، وأين يقف كلّ واحد منهم، وكم هي المسافة بينهم؟ فهذه أمور يتفق عليها، ولا دخل لها في تقوية البدن، وإنّما هي تحقّق في النهاية الفوز لفريق، والخسران للفريق الآخر، وهذا أمر خيالي.

وما هو اللهو؟

إذا كان على الإنسان أن يقوم بعمل ليظفر بشيء أخلاقي أو تكويني، ثمّ يعرض عنه لينشغل بشيء آخر، كما لو حدث شيء طبيعي يتطلّب منّا التفكير لإيجاد حلّ له، ولكنّ هذا التفكير متعب لنا، لا تميل إليه قلوبنا، فنتشاغل عنه بجدول المربّعات في الصحيفة لننقذ أنفسنا من عناء التفكير، هذا هو اللهو. أو نريد أن نفرّ من مسؤولية أو نريح أنفسنا من محاسبة الضمير على عمل قمنا به وهو يعذّب ضميرنا فنتشاغل بشيء آخر لننصرف عن تلك الأمور فهذا لهو أيضاً.

وقد خُلق الإنسان لأهداف رفيعة، ولكي يصل إلى السعادة الأخروية الأبدية، ويتطلّب هذا منه أن يقطع طريقاً طويلاً صعباً مليئاً بالمسؤولية، والإنسان بطبعه لا يميل إليه، بل يحبّ أن يكون حرّاً غير مقيّد، وباب كلّ شيء مفتوح أمامه بحيث لا يقول له أحد: إفعل هذا ولا تفعل ذاك، لكي تصبح من أصحاب الجنّة، ولكي يبتعد عن هذه الأمور ويتخفّف من هذه المسؤوليات ولا يؤذي نفسه بالتفكير فيها، فإنّه يتشاغل عنها بأشياء أُخرى. ومن خواصّ الدنيا إذا اصبحت هدفاً للإنسان أن تشغله عن الآخرة فتحرمه من الهدف الذي خلق من أجله، وكان ينبغي له أن يبذل كلّ جهده للظفر به.

وفي مقابل اللهو واللعب يكون الفعل الحقّ الذي له هدف قيّم يتناسب مع منزلة الفاعل، وإذا كان الفاعل محتاجاً فهو يؤمّن له تلك الحاجة. إذن الآيات التي تقول:إنّ خلق العالم بالحقّ معناها أنّ له هدفاً يتناسب مع المكانة الإلهية ولم يخلق عبثاً لا هدف له، بل وحتّى أنّه لم يخلق لهدف غير متناسب مع المقام الإلهي، فالهدف منه يتناسب مع الفاعل ولمّا كان الفاعل هنا كمالاً مطلقاً فهدفه لا بدّ أن يكون كمالاً أيضاً.

ما هو الهدف من إيجاد العالم

بعد أن عرفنا أنّ الله سبحانه يؤدّي أعماله من أجل أهداف تتصف بالحكمة، والهدف النهائي لأفعاله هو ذات الحقّ تعالى فإنّ له صفات وهي تتجلّى بهذه الأفعال فهو يمنح الوجود للمخلوقات لأنّ ذلك مقتضى صفاته العليا، نواجه هذا السؤال:

بغضّ النظر عن الهدف النهائي لجميع المخلوقات أهناك هدف متوسّط لكلّ فعل أو لكلّ مخلوق من مخلوقاته تعالى؟

وهل للمخلوقات جميعاً هدف متوسّط وغائي في مستوى واحد أم هناك فرق بينها؟

إذا لاحظنا المخلوقات بأجمعها فإنّها تكون قد خلقت لتنال الفيض الإلهي، وهذا الهدف يعود للذات، أمّا إذا لاحظناها كلّاً منها على حدة وحسب مراتبها فإنّه يكون لبعضها أهداف متوسّطة.

ومخلوقات الله أمّا أن تكون مجرّدة أو مادّية أو مجرّدة متعلّقة بالمادّة، وهذا التقسيم بحسب الفرض العقلي، أمّا إثبات وجودها فإنّه موضوع آخر يذكر في محلّه. فإذا كان المخلوق مجرّدا تامّاً فإنّه يتمتّع بجميع كمالاته الوجودية ليس له حالة منتظرة، وهو فوق الزمان والمكان، فهو إذن لا تحوّل فيه ولا تغيير ولا انتقال، وليس له نضج ولا تكامل، فمنذ البدء قد منحه الله كلّ ما يمكنه من وجود.

ويقـوم الـبرهـان العقلي وتدلّ ظواهر الكتاب والسنّة على وجود مثل هذه المخلوقات. والهدف من وجودها ليس خارجاً عن ذاتها، فهي لم تخلق لكمال آخر وإنّما أوجدت لتنال الرحمة الإلهية بمقدار ما تتحمّله مرتبة وجودها، وليس لها استعداد وإنّما كلّها فعلية، ووجودها ليس تدريجياً وإنّما هو دفعي.

وقد خلق الله أعداداً هائلة من هذه الموجودات المجرّدة، ولكنّنا نحن لا علم لنا بها. ولعلّ الملائكة لون من هذه المجرّدات، فلها كلّ كمالاتها منذ البداية، وهي لا تعرج من منزلة إلى منزلة أرفع، ولعلّ في هذه الآية الكريمة إشارة إلى هذا حيث ينقل الله تعالى عن لسان الملائكة أنّهم يقولون:

﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُوم﴾[1].

ويظهر من هذه الآية أنّ لكلّ منهم منزلة لا يستطيع أن يتجاوزها، فهو هكذا خلق وسيبقى على هذه الصورة حتّى النهاية.

وقد ورد في نهج البلاغة للإمام عليّ(ع) وهو يتحدّث عن الملائكة:

«منهم ركّع لا يسجدون ومنهم سجّد لا يركعون».

أي أنّ أي تغيير لا يحدث في وجودهم.

وفي مثل هذه الموجودات لا معنى لأن نفرض أنّها قد خلقت لتكسب كمالاً أعظم لأنّ وجودها واحد منذ البدء وحتّى النهاية، فكلّ ما كان يمكنها أن تناله من كمال فقد أعطيت إيّاه مرّة واحدة، ولا تتحمّل ظرفية هذا الموجود أكثر من ذلك. إذن لا يمكن القـول: إنّ لها أهدافا متوسّطة، فقد خلقت لتتمتّع بالرحمة الإلهية، ولماذا يفيض الله عليها رحمته؟ لأنّ ذلك هو مقتضى ذاته.

إذا انتهينا من عالم المجرّدات فإنّ الدور يصل إلى عالم المادّة، فهل يخلق الله

(١) الصافات: ١٦٤

هذا العالم أم لا؟ إذا خلقه فإنّ من لوازمه التدرج والتكامل والتغيير والتزاحم، وإذا لم يخلقه فإنّ جانباً من العالم الذي كان من الممكن وجوده يبقى محروماً من نور الوجود والرحمة الإلهية المطلقة، وهذا لا يتناسب مع ما تقتضيه ذاته فإنّ رحمته تقتضي أن يمنح الوجود لكلّ ما يمكن وجوده.

وهذه المادّيات والمجرّدات المتعلّقة بالمادة مثل روح الإنسان فهو بذاته مجرّد ولكنّه يتكامل في ظلّ ارتباطه بالمادّة، ولهذا فإنّ روحه لا يكون على مستوى من الكمال منذ وجوده وحتّى انفصاله عن البدن ـ هذه المادّيات ومتعلّقاتها قابلة للتغيير والتحوّل والتكامل، ولهذا تكون لها أهداف متوسّطة، فنقول إنّها خلقت في ظرف التغيير والتكامل لتكسب كمالاً أعظم يليق بها وتصبح مستعدّة للظفر بفيض أكبر.

إذن يمكن السؤال عن الهدف من خلق العالم المادّي بما يضمّ من زمان ومكان وتغيّر وتحوّل غير الهدف النهائي. والجواب العام هو أنّه قد خلق للتكامل وليصبح معدّاً لكمالات أكثر.

والأهداف المتوسّطة إذا كانت حكيمة فلا بدّ أن تكون بشكل يضمن لهذا الموجود كمالاً أكبر في المراحل اللاحقة، فلو فرضنا أنّ الله سبحانه يخلق إنساناً يتمتّع بالحدّ الأقصى من القوّة والذكاء والعقل وسائر كمالات الإنسان روحياً ومادّياً، ثمّ يتنازل هذا الموجود تدريجياً فيفقد علمه وإيمانه وتنحدر قوّته البدنية، فإنّ هذا الإنسان قد تغيرّ وتحوّل ولكنّه لم يتكامل، ومن الواضح أنّ هذا عمل لا يتصف بالحكمة، والفعل الحكيم هو الذي يهيّء الجوّ لتكامل أكبر وظهور موجود أرفع. مثلاً لو أجرى أحدهم تغييرات على بعض المعادن القيمة أو الأحجار الكريمة فحوّلها إلى أشياء أقلّ قيمة ألا يعتبر هذا عملاً خالياً من الحكمة؟ إذن لا بدّ من أن يكون التغيير بشكل يؤدّي إلى ظهور موجود أكمل، وكذا القول في تحوّلات هذا العالم، فلكي تكون حكيمة لا بدّ أن تكون الأفعال والإنفعالات الواقعة فيه سائرة نحو الكمال من حيث المجموع، وقد تكون في هذا التيار بعض الموجودات التي تسير في طريق الانحطاط بسبب التزاحم الموجود في العالم الطبيعي.

ولكنّ هذا النظام امر واحد،ترتبط أجزاؤه ارتباطاً عضوياً، وهو بمجموعه يؤدّي إلى ظهور موجودات أكمل وأرفع، وإن حدث في الأثناء بعض السقوط أو الانحطاط، وهذا هو الفعل الحكيم.

ولّما كنّا مؤمنين بالحكمة الإلهية كما أثبتنا ذلك من طريق العقل وبالآيات القرآنية، فنحن نعتقد بأنّ العالم الطبيعي يسير نحو التكامل، أي أنّ مجموع عالم الطبيعة قد خلق بشكل يكون فيه مستعدّاً لظهور موجودات أكمل نتيجة لما يحدث فيه من تغيّرات وتحوّلات على مرّ الزمن.

ونحن لم نعتقد بهذا عن طريق التجربة لانّ التجربة لا تستطيع أن تتحدّث عن مبدأ الكون ونهايته، وإنّما هي تبيّن زماناً محدّداً وظروفاً معينة، ولا تستطيع أن تثبت كون العالم دائماً يسير في طريق التكامل، ولكنّنا نستطيع إثبات ذلك عن طريق العقل والبرهان الفلسفي حيث نقول: لّما كان الله حكيماً لا يقدم على اللغو والعبث فلا بدّ أن يكون مسير الموجودات نحو الكمال، إذن العالم الطبيعي مخلوق للتكامل، ونقصد بالتكامل هنا معناه الفلسفي لا المعنى المقصود في علم الأحياء (أي تبدّل الأنواع)، فنحن نؤمن أن العالم الطبيعي مخلوق بشكل ترتبط فيه أجزاؤه ويحدث بينها الفعل والانفعال والتأثّر والتأثير، وتهيّء هذه جميعاً الأرضية لظهور موجودات أكمل.

مثلاً يعتقد العلماء أنّ الأرض عندما خلقت لم تكن معدّة بعد لظهور موجود حيّ لأنّ الحرارة فيها شديدة والأمطار غزيرة والسيول جارفة، وهناك روايات ونصوص من نهج البلاغة تؤيّد هذه النظرية العلمية، ثمّ تعرّضت الأرض لتحوّلات كثيرة خلال مدّة لا يعلم مقدارها إلّا الله لأنّنا لا نملك على ذلك دليلاً علمياً ولا تعبّدياً قطعياً، فأصبحت الأرض مهيّأة لظهور النبات والحيوان وفي النهاية لوجود الإنسان.

أمّا كيف وجد الإنسان فتلك مسألة أُخرى، فالقائلون بتبدّل الأنواع يعتقدون أنّه جاء من تغيّر حيوانات أُخرى، والمعتقدون بثبات الأنواع يقولون: إنّ الإنسان

نوع مستقّل قد خلق في ظروف خاصّة، ولا نريد أن ندخل في التفاصيل لأنّ هذا موضوع يتعلّق بعلم الأحياء، ولكنّنا نعلم إجمالاً أنّ التحوّلات في الأرض قد تمّت بشكل تكاملي حيث انتهت بظهور موجودات أكمل آخرها الإنسان.

إذن لكلّ واحد من موجودات هذا العالم التي ظهرت قبل الإنسان هدف متوسط هو إيجاد الأرضية لظهور موجود أكمل هو الإنسان.فلخلق السماوات والأرض هدف متوسّط ـ علاوة على الهدف النهائي ـ هو توفير شروط وجود الإنسان. والإنسان أيضاً من جهة كونه موجوداً مادّياً فهو يتحوّل ويتغيّر مادّياً وروحياً، وعلى هذا نستطيع القول: إنّ الإنسان خلق لينال كمالات أكثر ويكتسب رحمة أعظم.

وقد يعترض بعضهم بأنّه إذا كان هدف الله سبحانه من الخلق هو الرحمة فلماذا لم يمنح الإنسان منذ البدء كلّ ما يمكنه استيعابه؟ ولماذا لم يخلّد آدم وحوّاء وأبناءهما في الجنّة لئلّا يتورّطوا في هذه المفاسد؟

إنّ هذا الاعتراض ناشيء من تصوّر أنّه من الممكن إعطاء أيّ لون من الكمال لأيّ موجود، فكأنّ هذا الموجود كأس خال يمكن ملؤه في كلّ وقت، غافلين عن أنّ الرحمة النهائية التي أعدّها الله الإنسان ـ ونحن لا نستطيع الآن إدراك حقيقتها ـ تتطّلب ظرفية خاصّة، لا بدّ أن يعيد الإنسان من أجلها صياغة نفسه وهي لا تتحقّق إلّا عن طريق اختياره وانتخابه، وأمّا إذا منحت له بالإجبار فإنّ تلك الملكة لا تحصل له.

والآن ما هي حقيقة تلك الملكة؟

نحن عاجزون عن إدراك حقيقتها ولكنّنا نحاول تقريبها إلى الذهن بمثال:

لو فرضنا أنّهم صنعوا جهازاً يشبه تمثال الإنسان يوضع عند باب الدار وبمجرّد فتح الباب فإنّه يبتسم ويحرّك رأسه ويقول: السلام عليكم، فهل هذا يساوي قيمة ما إذا حيّا صاحب الدار بنفسه صديقه القادم إليه، أم هما مختلفان؟

لا شكّ أنّ الأوّل لا قيمة له لأنّه صوت صادر من تمثال بلا إرادة منه ولا اختيار

ولا شعور، والضيف القادم لا يعدّه احتراماً حقيقياً، ولا تكون له قيمة حقيقية إلّا إذا كان القائم به قادراً على الاحترام وقادراً على الإعراض، فإذا احترمه كانت لاحترامه قيمة حقيقية، إذن بعض الأشياء تتوقّف تماماً على الاختيار الواعي. وكذا الرحمة التي أعدّها الله جزاءً للأعمال الاختيارية فهو لا يفهم كنهها إلّا إذا قطع ذلك المسير بإرادته.

ولنضرب مثالاً آخر: إذا كان هناك شخصية مهمّة جداً، وهو يشغل منصباً حساساً، ولديه مشاغل كثيرة تمنعه حتّى من لقاء أصدقائه، فإنّه لا يسمح إلّا لبعض الناس بالذهاب إليه مراعياً الأهمّ فالمهم في الأمور التي يذهبون إليه بشأنها، فإذا احتاج بعض الشخصيات الذهاب إليه لمعالجة مشكلة مهمّة وعيّن له وقتاً لمقابلته بعد شهرين مثلاً ووصل الموعد المقرر فإنّه يشعر بلذّة خاصّة لهذه المقابلة، بينما يوجد كثير من الناس الذين يشرفون على تسيير أعمال بيت ذلك المسؤول المهمّ، وتنظيم شؤون مكتبه، وهم يلقونه في اليوم عدّة مرّات ولكنّهم لا يدركون منزلته، فلهذا لا يشعرون بأيّ لذة لهذا اللقاء، فإذا أردنا مقارنة اللقاءين من الناحية الطبيعية والتكوينية فإنّهما لا يختلفان، ولكنّهما يختلفان كثيراً من الناحية المعنوية التي تتعلّق بالشعور والوعي.

والشيء نفسه ينطبق على موضوعنا فلو أنّنا أُبقينا في الجنّة لما أدركنا من عظمتها شيئاً، ولما فرّقنا بين نباتها الرائع والحشائش التي تنمو في الصحراء. فاللذائذ التي فيها لا يدركها كلّ موجود وإنّما هي تتطلّب سعة خاصّة، ولا تحصل هذه إلّا نتيجة للعمل الاختياري الواعي للإنسان، فالإنسان بسعيه الإرادي تتسع ظرفيته لاستقبال رحمة خاصّة لم يكن يتمتّع بها من قبل ولا يعرفها.

ومثل هذا كثير في الحياة الإنسانية، فالعاشق الذي يتعسّر عليه لقاء محبوبه يبذل كلّ جهده ويضحّي بكلّ ما لديه من أجل أن يلقاه، وقد كتب الأدباء قصصاً كثيرة تتحدّث عن الحبّ ومعاناة العاشقين ولا أُريد أن أقول: إنّها جميعاً واقعية، ولكنّي أقول: إنّ هذا الأمر واقع لا شكّ فيه، فبعد سنين طويلة من الفراق يتمنّى أن يلقى حبيبه وعلى شفتيه ابتسامة تمحو كلّ آلامه ومعاناته، ولا يمكن أن تقاس هذه اللذة

بأيّ مقياس طبيعي، بينما يوجد مع هذا الحبيب فلّاح حديقتهم، وهو يصبح مع هذا الحبيب ويمسي ويشاهد من ابتساماته الكثير، ولكنّه لا يشعر بهذه اللذة الطافحة التي تكادتقلع قلب محبّه من مكانه.أمّا العاشق فبسبب الآلام والمشقّات والفراق الذي تحمّله فإنّ نظرة واحدة من الحبيب أو ابتسامة رقيقة منه تكفي لمسح العذاب منه، وهي عنده ذات قيمة لا يمكن أن تقاس بالمقاييس المادّية. فهو ما لم يقطع تلك المراحل فإنّه لا يصل إلى هذا الحبّ والشوق ولا يستطيع أن يتمتّع بهذه اللذّة العميقة.

هذه أمثلة متعدّدة كلّ واحد منها يبيّن جانباً من الموضوع، وحقيقة الموضوع أرفع من هذا بكثير. إذن لو.أنّ الإنسان خلّد في الجنّة لما كان مستعداً لإدراك النعم الإلهية واللذات المعنوية، والحدّ الأقصى له حينئذ أن يلتذّ كما يلتذّ الحيوان، فالإنسان خلق في هذا العالم المادّي ليتكامل إلى الحدّ الذي يكون فيه مستعدّاً لإدراك الرحمة الإلهية الرفيعة.

الأهداف المتوسّطة من لسان القرآن:

يتلخّص ممّا مضى أنّ للعالم بمجموعه هدفاً هو نيل الرحمة الإلهية، وللعالم المادّي ـ علاوة على الهدف النهائي ـ أهدافاً متوسّطة يمكن ضمّها تحت عنوان عامّ هو التكامل. ونريد هنا أن نستمع إلى الآيات القرآنية التي هي في مقام تحليل الأفعال الإلهية، وتوضيح الحكمة من خلق العالم والإنسان وتبيين الأهداف المتوسّطة من إيجادهما. يقول الله تعالى في كتابه الحكيم:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي خَلَقَ ٱلسَّماواتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكان عَرْشُهُ عَلَى ٱلمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٢].

في هذه الآية الكريمة تعبيرات لا بدّ من إلقاء الضوء عليها، منها أنّ الله خلق

(٢) هود: ٧.

السماوات والأرض في ستّة أيّام، فالظاهر أنّ القرآن الكريم يقصد من السماوات والأرض مجموع العالم المادّي، وتؤيّد هذا الفهم القرائن وموارد استعمال هذا التعبير.
والآن ما هو المقصود من اليوم في الآية؟

لا شكّ أنّ المقصود ليس هو اليوم الناتج من حركة الأرض، لأنّ الزمان الذي خلقت فيه السماوات والأرض لا يمكن قياسه بالحركة التي تجيء بعد دوران الأرض لتكوين الليل والنهار، فقبل خلق الأرض لم يكن هناك يوم بهذا المعنى.

وإذا رجعنا إلى نصوص اللغة العربية وجدناها تستعمل اليوم بمعنى المرحلة الزمانية، فالآية الكريمة إذن تريد أن تبيّن لنا أنّ خلق السماوات والأرض قد تمّ في ستّ مراحل من الزمان، أمّا ما هو مقدار كلّ مرحلة منها؟

فهذا ما لا توضّحه الآية نفسها ولا الروايات الموثوق بها، وهناك بعض الاحتمالات ولكنّها لا ترتفع إلى مستوى اليقين، فلسنا نعرف هل هي متساوية أم لا؟ وبأيّ معيار قسّمت إلى ستّ مراحل؟ إنّها نقاط مبهمة في الآية، ولا يحقّ لنا أن نفرض على الآية شيئاً من عندنا، فما يستفاد من الآية نبيّنه، وما لا يستفاد منها نقول: لا نعلم، ولسنا ملتزمين بأنّنا نفهم كلّ آيات القرآن وجمله، بل هناك أشياء غامضة علينا، ولعلّ علماء المستقبل يتعمّقون في الآيات والروايات أكثر منّا فيصلون إلى نتائج لم نصل اليها نحن.

وفي الآية جملة أُخرى هي «وكان عرشه على الماء». فما المقصود منها؟

لعلّها إشارة إلى أنّ المرحلة التي تمّ فيها خلق السماوات والأرض كان الماء فيها طاغياً أي أنّ الحالة السائدة عند ذاك هي حالة السيلان والميوعة، كما توجد إشارة في آية أُخرى إلى مرحلة أُخرى حيث كانت الحالة السائدة هي الحالة الغازية:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوى إلى ٱلسَّماءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[٣].

(٣) فصلت: ١١.

وسوف نتناول هذه الأمور بالتفصيل في «معرفة الكون».

والجملة الأخيرة من الآية الكريمة هي محلّ شاهدنا حيث يقول:

﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾.

إنّها تبـيّن الهدف من الخلق، فالله سبحانه خلق السماوات والأرض في ستّ مراحل وكانت حالة السيولة هي السائدة ، والهدف من هذا هو اختبار الناس ليظهر من هو أحسن عملاً. وهذه العلاقة بين الفعل والغاية يغلفها الإبهام، فكيف خلق العالم ليختبر الإنسان بينما لم يكن هناك إنسان عندما تمّ خلق العالم؟

إنّ هذا واحد من الأساليب البيانية للقرآن الكريم، فهو يستعمل الإيجاز في كثير من الموارد، أي عندما تكون بعض جوانب الموضوع واضحة فإنّه يحذف بعض الجمل ليضع يده على الجانب الذي يريده، ويشيع هذا الأسلوب في قصص القرآن.

نعود إلى الآية التي هي محلّ شاهدنا فنقول: مرّ علينا فيما مضى أنّ بعض الأفعال الإلهية لها مقدّمات لا بمعنى أنّ الله تعالى محتاج إلى تلك المقدّمات وإنّما لأنّ المرتبة الوجودية للفعل متأخّرة عن المقدّمات، أي أنّها شرط للفعل لا للفاعل، فالله سبحانه تعلّقت إرادته بخلق إنسان مختار، وهذا هو مقتضى حكمته، والله يعلم أنّ مثل هذا المـوجود لا بدّ أن يكون مادّياً، لأنّ هذا الاختيار المقوّم لإنسانيته المؤدّي إلى تكامله لا بدّ أن يكون في عالم المادّة، فلا بدّ إذن أن يوجد عالم مادّي ليصبح مقدّمة لخلق الإنسان، فلكي يستطيع الإنسان الاختيار لا بدّ أن يقف على مفترق طريقين، وإلّا لم يصل إلى الكمال الذي يجب أن يصل إليه عن طريق اختياره.

إذن خلق العـالم مقـدّمة لخلق الإنسان، وقد خلق الإنسان لكي يقف على مفترق طريقين ويؤدّي امتحانه، والنتيجة أنّ العالم قد خلق ليمتحن الإنسان. وامتحان الإتسان أيضاً مقدّمة لهدف آخر، ولكنّ المقصود هنا هو التأكيد على موضوع الامتحان ليفهم الإنسان أنّ خلقك وخلق العالم أيضاً كان لاختبارك فهل تتوقّع أن لا تمتحن؟!

فا لقـرآن يوجـز بحذف الجمل الواضحة ليبرز جانباً من الموضوع ويؤكّد أهميته، إذن الهدف من إيجاد العالم هو اختبار الإنسان، فما هو معنى اختبار الإنسان؟

سوف يأتي تفصيل هذا في فصل «معرفة الإنسان» بإذن الله، ولكنّنا هنا نتعرّض له بشكل مجمل، فالاختبار عبارة عن توفير الأرضية لتحقّق شيء ما بشكلين أو أكثر، ويمكن أن تكون لهذا أهداف متنوّعة. فالعالم الذي يجرّب في المختبر يقوم ببعض الحركات وينظم بعض الأشياء بشكل يؤدّي إلى وجود ظاهرة جديدة.

لماذا يقوم بهذا الشيء؟ تارة يفعله لأنّه يجهل ماذا يحدث لو خلطنا هذه المادّة الكيمياوية بتلك بهذه النسبة المعينة، فهو يقوم بهذه التجربة ليرفع الجهل عن نفسه. وتارة أُخرى يفعله ليعلّم الآخرين، فالأستاذ يقوم بالتجربة ليُريَ الطلّاب وإلّا فإنّه يعلم من قبل. وأحياناً يفعله لأهداف أُخرى. مثلاً اختبار الأستاذ لطلّابه فهو يوجّه لهم سؤالاً ويطلب منهم الجواب إمّا سلباً أو إيجاباً، أو يكون للجواب عدّة وجوه أحدها صحيح والبقية باطلة، أو بعضهـا أصـحّ من بعض، فهو يوفّر للطالب أرضية ليختار الطالب من بين هذه ما يشاء.

والهدف من هذا الاختبار تارة يكون معرفة الاستاذ لمستوى الطالب العلمي من خلال إجابته، وتارة أُخرى يكون الاستاذ عالماً بمستوى تلميذه من خلال تعامله معه خلال فترة الدراسة فهو يستطيع أن يقدّر درجته قبل أن يلقي نظرة على ورقة امتحانه، ولكنّه يريد هذه الورقة وثيقة يسكت بها من لعله يعترض أو يشكّك، أو لأهداف أُخرى.

فما هو معنى الإبتلاء والاختبار الوارد في الآية الكريمة؟

لا شكّ أن الله سبحانه ليس جاهلاً بعباده، بل علمه محيط بهم، ولا يختلف الماضي عن الحاضر والمستقبل بالنسبة إليه لأنّ وجوده ليس زمانياً وإنّما هو محيط بجميع الأزمنة والأمكنة، وهو لا يخفى عليه شيء، إذن اختباره للناس لا يهدف منه

إلى العلم بما لا يعلم، وإنّما هو يوفّر لهم الأرضية ليثبتوا أنفسهم، ويجسّموا ما في باطنهم بشكل عملي، ويوصلوا استعدادهم إلى مرحلة الفعلية، فللإنسان استعدادات متعدّدة وتتجلّى هذه الاستعدادات في ظروف خاصّة بأشكال متنوعّة، والله سبحانه هيّأ المحال في هذا العالم لكلّ إنسان أن يحقّق استعداداته ويفرغ ما في ذاته، فإمّا ان يختار الطريق الصحيح أو الطريق المنحرف، سبيل التكامل والرقّي أو سبيل الانحطاط والنزول، قال الله تعالى:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً * إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٤].

ولسنا هنا بصدد تفسير هذه الآية، ولكن المعنى هو أنّنا خلقنا الإنسان من نطفة مكوّنة من عناصر مختلفة لكي «نبتليه» ونختبره فأعطيناه السمع والبصر ولم نكتف بهذا، بل أوضحنا له الطريق المستقيم، لماذا؟ ليختار أحد الطريقين: إمّا شاكراً وإمّا كفوراً.

وقد تكرّرت هذه الحقيقة في القرآن مراراً، قال تعالى:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٥].

فكلّ ما على الأرض خلق ليكون زينة لها، ولو كانت الأرض خالية منها لما كانت فيها جاذبية للإنسان، فما على الأرض من نبات وحيوان وأشياء تظهر نتيجة للفعل والإنفعالات يشكّل لوحة جذّابة للإنسان، ولو كانت الأرض يابسة لا ماء فيها ولا عشب، ومتشابهة كلّها جبال أو كلّها سهول، لما أحبّها الإنسان ولا رغب في هذه الحياة، ولكنّ هذه الغابات والجبال والسهول والبحار و... هي التي جعلت الأرض جذّابة للإنسان. لماذا جعل الله ما على الأرض زينة؟

﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾.

(٤) الإنسان: ٢ ـ ٣.

(٥) الكهف: ٧.

فالهدف من خلق الظواهر الموجودة على الأرض هو امتحان الإنسان.

وجاء في هذه الآية.

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾(٦).

وفي تفسير هذه الآية وجوه مختلفة: خلق الأشياء الميّتة والحيّة، أو الموت والحياة للناس، أو موت وحياة كلّ إنسان، والحاصل أنّ الهدف من العالم (الموت والحياة فيه) هو امتحان الإنسان.

إذن في القرآن الكريم ما يدّل على أنّ الهدف من خلق العالم والظواهر الأرضية التي تزيّنه والموت والحياة إنّما هو لاختبار الإنسان. أي ان العالم الحي وغير الحي مقدّمة لظهور الانسان وامتحانه. وهناك آيات متضافرة تدلّ على أنّ كلّ شيء قد خلق لكم:

﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾(٧).

وقد سبق لنا القول: إنّ للعالم المادّي أهدافاً متوسّطة، فالهدف من الأشياء غير الحيّة في الطبيعة هو تهيئة الجوّ لظهور الموجودات الحيّة التي هي أكمل منها من حيث المرتبة الوجودية، أي كلّ ما لدى الموجودات غير الحيّة موجود لدى الأحياء بإضافة شيء آخر يسمّى «الحياة» يجعلها أكثر تكاملاً منها. وحسب ما وصل إليه علمنا ويستفاد أيضاً من الآيات القرآنية أنّ الإنسان هو أكمل الموجودات. أمّا إنّه بعد هذا سوف يخلق موجود أكمل منه أو لا، أو أجيال هذا الإنسان سوف تكون في المستقبل أكثر تكاملاً أو لا، فهذا موضوع آخر لا ينفي احتماله القرآن.

وهل هناك موجود آخر غير الإنسان قد خلق مختاراً؟

الجواب بالإيجاب فالجنّ يشترك مع الإنسان في هذه الميزة، ويستفاد من ظاهر الآيات الكريمة أنّ الجنّ موجود مادّي مخلوق من النار المادّية وهو مكلّف، وفيهم

(٦) الملك: ٢.

(٧) البقرة: ٢٩.

المؤمن والكافر، ولهذا يخاطبون في آيات عديدة:

﴿يَا مَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ...﴾[٨].

فهم يسألون أيضاً يوم القيامة.

إذن الهدف المتوسّط من خلق كلّ ما سوى الإنسان في العالم المادّي هو تهيئة الظروف لظهور موجود يسمّى الإنسان وهو أكمل الموجودات، ولا يهمّنا تشاؤم بعض الفلاسفة من القدماء أو من المحدثين حيث يقولون: إنّ الإنسان يعشق ذاته ويدّعي لنفسه شرفاً يتجاوز الحقيقة، فليس من المعلوم أنّه يمتاز على الحيوانات الأخرى.

فنحن نستطيع أن نثبت للمنصفين بالبرهان العقلي أنّ الإنسان أكمل بكثير من الموجودات الأخرى ومن جميع الحيوانات، وتؤيّد هذا الموضوع الآيات القرآنية. ولكن الإنسان يكون أشرف المخلوقات بما منحه الله من كمالات، وإلّا فإنّ هذا الإنسان بجميع ما عنده من كمالات يقف على مفترق طريقين: فإمّا أن يحسن الاختيار فيرتفع حتّى على الملائكة أحياناً، وإمّا أن يسيء الاختيار فيهبط حتى عن مستوى أدنى الأحياء في بعض الأحيان:

﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوابِّ عِنْدَ ٱللهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٩].

فالذين لا يخضعون للحقّ ولا يؤمنون بالله أحطّ من أدنى الأحياء وأحقر من كلّ حيوان، ولهذا فإنّ القرآن يوجب قتل كثير من الناس، بينما هو لا يجيز قتل أي حيوان ما لم يصل إلى حدّ إيذاء الإنسان وتعريض حياته وسلامته للخطر.

فالإنسان إذن أشرف المخلوقات، وجميع المخلوقات الأخرى مقدّمة لوجوده، وهو يستطيع أن يستفيد منها ويخطو في الطريق الصحيح، وقد خلق الإنسان ليختبر ويقف على مفترق طريقين أو عدّة طرق ليختار منها الطريق المستقيم، فهل كلّ الطرق التي يختار من بينها الإنسان مقصودة بالأصالة أم واحد منها فقط هو المراد

(٨) الأنعام: ١٣٠.

(٩) الأنفال: ٥٥.

أصالة؟ أي أنّ الله عندما خلق الإنسان ومنحه القدرة على اختيار طريق الخير أو طريق الشرّ، فهل يكون اختيار أيّ منهما محقّقاً لهدف الوجود على نفس المستوى أم أنّ أحدهما هو المحقّق لهذا الهدف وهو اختيار طريق الخير فهو المقصود بالأصالة، أمّا طريق الشرّ فهو مراد بالتبع؟

الذي يستفاد من القرآن الكريم أنّ الهدف هو أحدهما وهو المقصود بالأصالة وهو أن يختار الإنسان سبيل الله ويحقّق النجاح في الامتحان، يقول الله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَٱلإِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾(١٠).

فذكر الجنّ والإنس معاً يؤيّد أنّهما مشتركان في الاختيار والتكليف ولم يقل: وما خلقت الملائكة، ومنه يعرف أنّ عبادة الملائكة تختلف عن عبادة الناس، فالملائكة حياتهم التسبيح، بينما الناس يقفون على مفترق الطرق ليختاروا بأنفسهم طريق العبادة أو طريق الكفر.

والآية الكريمة تقول: إنّ الهدف من خلق الجنّ والإنس هو العبادة، والقرآن الكريم يعتبر عبادة الله هي الطريق المستقيم:

﴿وَأَنِ ٱعْبدوني هَذا صِراطٌ مُسْتَقيم﴾(١١).

أمّا كيف تكون عبادته هي الطريق المستقيم؟ فذلك من مواضيع فلسفة الأخلاق حيث يبحث هناك عن معيار الخير والشرّ والاستقامة والانحراف، ولكنّنا نوجز القول هنا بأنّ الطريق المستقيم من وجهة نظر القرآن الكريم هو العمل المصطبغ بصبغة العبوديّة، وهو حركة في مسير تكامل الإنسان، أمّا ما لا يصدق عليه عنوان العبادة فهو إمّا أن يكون مراوحة في المكان وإمّا تقهقراً إلى الخلف وسقوطاً في الهاوية، فالإنسان بين أحد أمرين إمّا أن يختار عبادة الله أو عبادة الشيطان:

(١٠) الذاريات: ٥٦.

(١١) يس: ٦١.

﴿ألَمْ أَعْهَدْ إلَيْكُمْ يَا بَني آدَمَ أنْ لا تَعْبُدوا الشَّيْطَانَ إنَّه لَكُمْ عَدوٌّ مُبين وَأنِ اعْبُدُوني هَذا صِرَاطٌ مُسْتَقِيم﴾(١٢).

فعبادة الله هي الطريق المستقيم في نظر القرآن الكريم، وجميع السبل الأخرى منحرفة وكلّها عبادة للشيطان. إذن يمكن القول: إنّ الهدف من خلق الإنسان هو أن يعبد الله، لماذا؟ لأنّ تكامله يتوقّف على هذا الأمر. وما سنّ الله العبادة لأنّه محتاج إليهـا، كلّا فهو الغنيّ مطلقاً، ولا يمكن حتّى تصور أنّه يفرح عندما يشاهد هذه الأعداد الغفيرة من مخلوقاته وهي ساجدة على التراب إجلالاً له، وإنّما لأنّ تكامل الإنسان معنوياً لا يحصل إلّا بتذلّله أمام الله.

إذن لا بدّ من عبادة الله، لماذا؟ لكي نصبح مؤهّلين لإفاضة رحمة الله علينا، تلك الرحمة التي لا نرتفع إلى مستوى إدراكها إلّا بسلوك هذا الطريق(١٣).

ويظهر من آية أُخرى أنّ الهدف من خلق الإنسان هو الرحمة:

﴿وَلا يَزالُونَ مُخْتَلفِينَ * إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلقَهُمْ﴾(١٤).

أي أنّ الناس يختلفون دائماً من حيث السلوك والحركة، ولم يحدث أبداً أنّ الناس قد اختاروا جميعاً طريق الخير، أو أجمعوا على طريق الشّر، وإنّما هم مختلفون، إلّا الذين نالتهم رحمة الله فإنّهم لا ينحرفون عن طريق الحقّ بل هم متمسّكون به.

ثمّ يقول تعالى:﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ وقد اختلف المفسّرون في مرجع «لذلك»، بعضهم قال: إنّها ترجـع إلى الاختلاف، فهو الهدف من خلق الناس، أي لمّا كان الإنسان مخلوقاً يختار طريقه بحرّيته فإنّ لازم ذلك الاختلاف، فيختار بعضهم طريق الخير، ويسلك آخرون طريق الشرّ، ولمّا كان اختياره الحرّ في صياغة مصيره مستلزماً لوجود الاختلاف فإنّه يمكن القول بأنّ الإنسان قد خلق للإختلاف.

(١٢) (ن. م).

(١٣) من أحب التوسع فليرجع الى كتاب«معرفة الذات من اجل صياغتها» للمؤلف.

(١٤) هود: ١١٩ ـ ١٢٠.

وذهب البعض الآحر إلى أنّ «لذلك» ترجع إلى الرحمة المستخلصة من قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾، فالهدف من خلق الإنسان هو الرحمة، أي أنّه نتيجة لأعماله الاختيارية يصبح مؤهّلاً لرحمة الله الخاصّة بعباده الصالحين، فيكون الهدف من خلقه هو وصوله إلى أرفع درجات الرحمة الممكنة للمخلوقات. هذا هو هدف المخلوق، أمّا هدف الخالق فهو ـ تجلّي صفاته وأسمائه.

والآن إذا ألقينا نظرة على هذه الأهداف بأجمعها وجدناها مرتّبة بشكل طولي وليست هي في عرض بعضها، فالإنسان إذا أراد نيل تلك الرحمة الخاصّة التي أعدّها الله لأوليائه فلا بدّ له من أن يختار طريق عبادته تعالى، والعبادة الحرّة لا بدّ أن تتمّ عن طريق الاختيار، ولا بد أن يكون هناك طريقان: طريق الله، وطريق الشيطان لكي يمتحن الإنسان. فالاختبار مقدّم على عبادة الله وعبادته تعالى مقدمّة على الرحمة.

إذن يمكن القول: إنّ الإنسان خلق ليبتلى ليؤدّي العبادة الاختيارية ليصل إلى رحمة الله الأبدية الخالدة. فهذه أهداف طولية وليست متعارضة، ولعلّ هناك من لم يألف أسلوب القرآن فيظنّ أنّ هذه في عرض بعضها فتكون متناقضة مثلًا، ولكنّ الواقع أنّها أهداف طولية وفي كلّ مجال يوجد ما يقتضي التأكيد على واحد منها بالخصوص.

مراتب الفعل الإلهي

إنّ لأفعــال الإنسان الإرادية والاختيارية مقدّمات ومراحل حتّى تصل إلى مرحلة التحقّق الخارجي، فإذا أردنا القيام بعمل ما لا بدّ أوّلاً من تصوّره في أذهاننا ثمّ نقوم بتقييمه، ما هي أضراره ومنافعه لنا وللآخرين، ومع أي شيء يتعارض، ثمّ نصدّق بفائدته، وبعد ذلك تولد الرغبة في أنفسنا للقيام بذلك الفعل.

ومن الواضح أنّ إنجاز هذا الفعل يتطلبّ تحقّق شروط ومقدّمات خارجة عن وجودنا، أي أنّ إرادة الشيء لا تكفي لتحقّقه بل لا بدّ من القيام بحركة خارجية على المادّة وتوفير بعض الشروط. فإذا أردنا السفر إلى مكان معين فلا بدّ أن نرى بوساطة أيّ شيء سوف ننتقل إلى هناك، وماذا نحتاج في الطريق أو في المكان المقصود، إذن لا بدّ أن يكون لدينا مخطّط عن طريقة القيام بالفعل. ثمّ إذا اتخذنا القرار بالإقدام عليه فبأيّ صورة سوف نؤدّيه؟

لعلّ بعض الظروف التي أجرينا حساباتنا على أساسها قابلة للتغيير، مثلاً كان السفر بوساطة الطائرة، ويحتمل أن يتغيّر موعد إقلاعها، وهذا يعني أنّ التنبّؤ بشكل قاطع في مثل هذه الأمور غير ممكن فلا بدّ إذن من إدخالها في الحساب.

إنّ مجمــوع هذه الأفكار والميول والدوافع والمقارنات تعتبر مراتب ومبادىء

للفعل الإرادي بالنسبة للإنسان.

ونواجه عندئذ هذا السؤال:

هل تمرّ أفعال الله تعالى بهذه المراحل والمراتب أم لا؟

عندما نتأمّل قليلاً في هذه المقدّمات نجدها ناشئة من جهلنا وقصورنا، فنحن لا بدّ أن نفكّر في هذا العمل هل فيه مصلحة أم لا، لماذا لا بدّ أن نفكّر؟ لأنّنا لم نكن نعلم من قبل، ولو كنّا عالمين بأنّ فيه مصلحة لما احتجنا إلى التفكير.

لماذا لا بدّ لنا من المقارنة بين منافع الشيء ومضارّه؟ لأنّنا لا نعلم ما هو الراجح منها. ولا شكّ أنّ هذه الأمور الناشئة من الجهل والقصور لا تمتدّ إلى الساحة الإلهية، فالله إذا أراد فعل شيء فإنّه لا يفكّر هل فيه مصلحة أم لا، والتفكير من ميزات الإنسان الجاهل، والله سبحانه عالم بكلّ شيء، ولا تنبعث في ذاته تعالى رغبة لم تكن من قبل لأنّ معنى هذا أنّه كان فاقداً لها ثمّ عرضت له، وهذا مستحيل بالنسبة لله جلّ جلاله، وقد ورد في نهج البلاغة أنّه:

«لم يسبق له حال حالاً».

بينما نحن تتغيّر أحوالنا فتارة نكون راضين وأخرى غاضبين، أمّا الله سبحانه فلا يمكن أن نفرض أنّ رغبة تولد في ذاته ثمّ تشتدّ فتصبح شوقاً ثمّ تتحوّل إلى إرادة. إذن ماذا نقول وكيف يتمّ فعل الله؟ هل يتمّ بصورة جزافية ومن دون علم ولا مقارنة ولا حساب؟

إذا قلنا إنّه يتمّ بمقارنة وحساب يلزم منه أن يكون الله قد فكّر وقاس ثمّ اتخذ القرار، ومعنى هذا عروض الحوادث على ذات الله وهو مستحيل.

وإذا قلنا إنّ هذه غير موجودة في فعل الله لزم منه أن يكون فعله تعالى قد تمّ من دون علم ولا حساب وبشكل جزافي، والله سبحانه منزّه ايضاً عن القيام بشيء من دون علم ولا حساب. إذن ما هو الحلّ؟

الحلّ هو أن نقول في الأفعال مثل ما قلناه في الصفات الإلهية، فنحن ندرك

ابتداءً المفاهيم المتعلّقة بصفاتنا وافعالنا. فنجد أنّها ناقصة وفيها جهات عدمّية، فنقوم بحذف جهات النقص والعدم ثمّ ننسبها إلى الله تعالى.

وقد قلنا في باب الصفات إنّنا ندرك في البدء مفهوم العلم والقدرة والحياة في أنفسنا، وهي مصاديق محدودة متناهية لهذه المفاهيم لا يليق أن تنسب للمقام الإلهي، ولكي تصحّ نسبتها لله تعالى فنحن نقوم بحذف جهات النقص والعدم فيها فنقول: علم الله ليس محدوداً كعلمنا بل هو علم لا نهائي، وهو ذاتي غير اكتسابي.

وإن كنّا نحن لا نفهم شيئاً عن العلم غير الاكتسابي لأنّنا لا نجده في أنفسنا، ولكنّنا نوسّع المفهوم لكي يشمل هذا العلم أيضاً.

ومثله يقال بالنسبة للأفعال الإلهية، أي أنّ المفاهيم التي تصدق على أفعالنا الاختيارية ملازمة للنقص والجهات العدمية، ولهذا فهي بهذا الشكل لا يمكن نسبتها إلى الله تعالى، ولكنّنا نستطيع تجريد وحذف جهات النقص والعدم من هذه المفاهيم بحيث تكون صالحة لنستبها إلى الله سبحانه.

وفي باب الصفات بعد أن نسبنا هذه المفاهيم الكمالية لله تعالى فإنّ العقل أقام برهاناً على أنّ مصداق هذه الصفات ليس متعدّداً في مورد الله بل جميع هذه الصفات هي عين ذاته، وتؤيّد هذا النصوص من الكتاب والسنّة، وكذا الأمر في باب الأفعال الإلهية، فمراتب الفعل هذه التي ننسبها إلى الله ليست مرتّبة على طول الزمان، ففي أنفسنا يكون في هذه المراتب تقدّم وتأخر زماني.

أمّا عندما نقول: إنّ الله يعلم ويريد ويحبّ أن يؤدّي هذا الفعل، فليس معناه أنّه في زمان ما كان يعلم ولكنّه لم يرد بعد ثمّ في زمان بعده أراد، وهكذا... لأنّ ذات الواجب لا يتطّرق إليها الزمان، والزمان مختصّ بالموجودات المادّية.

ومن ناحية أُخرى يلزم منه أن تعرض الحوادث على الله بينما نحن قد أثبتنا أنّه :«لم يسبق له حال حالاً»،إذن مراحل الفعل الإلهي ليست مترتّبة بحسب الزمان، وهذا يعني أنّ أول ما نقوم به لكي تصح نسبة هذه المفاهيم للفعل الإلهي هو تجريد

مبادىء الفعل من التقدّم والتأخّر الزماني. ثانياً لا بدّ أن نلتفت إلى أنّ هذه المفاهيم انتزاعية ينتزعها عقلنا من المقارنة بين ذات الله ومخلوقه، وإلّا فإنّه لا يوجد في الخارج شيء ثالث غير ذات الحقّ تعالى من جهة ومخلوقاته من جهة أُخرى.

فعندما ينظر العقل إلى أنّ صدور هذا الفعل وظهور هذا المخلوق من الله قد تمّ بوساطة الإرادة الإلهية من دون أن يكون الله سبحانه مجبوراً في خلقه فإنّ العقل يقول إنّ الله يؤدّي هذا الفعل بإرادته، فالإرادة أمر انتزاعي وليست أمراً عارضاً على ذات الله، لأنّ الله تعالى لا يعرض له تغيير، وهذا يشبه ما قلناه في صفاته عزّ وجلّ فقدرته لا تعني أنّ له عضلات وسواعد، وإنّما العقل عندما يلاحظ أنّ الله قد خلق هذا العالم بهذه العظمة فهو يقول إنّه لا يمكن أن يكون عاجزاً، فلا بدّ من نسبة القدرة إليه، فالذات الإلهية بسيطة لا تعدّد فيها، وهذه كلها مفاهيم ينتزعها العقل لا أكثر.

وكذا الأمر في مورد الأفعال الإلهية فلا يوجد شيء خارجي غير ذات الله والفعل الصادر منه (مخلوقاته) يسمّى بـ«الإرادة» أو «المشيئة» أو «الإذن» أو «القضاء» أو «القدر»، وإنّما هذه مفاهيم انتزاعية ينتزعها العقل ويعتبرها مراحل للفعل الإلهي، ففي الخارج توجد ذات الله بعنوان أنّه فاعل وذات العالم بعنوان أنّه فعل الله، والعقل ينتزع مفاهيم إضافية ذات طرفين، أحدهما ينتسب إلى الله، والآخر إلى المخلوق، ومصداق الجميع هو واحد وهو فعل الله، كما مرّ علينا في موضوع تعدّد الصفات بينما المصداق واحد.

ويستطيع العقل أيضاً أن يقول بالترتب بين هذه المفاهيم، لا أنّه علاقات بين مصاديق متعدّدة، فنقول: إنّ الله عندما يريد أن يفعل شيئاً فهو يعلم أنّه يريد أن يفعل، ولا يفعل من دون علم، هذا شيء والشيء الآخر أنّه عندما يريد أن يؤدّي فعلاً فإنّه لا يقوم به مجبوراً ومن دون رضاه ورغبته.

هذان مفهومان، فأيّهما مقدّم عندما، ينسبان إلى الله؟ لا شكّ أن العلم مقدّم على الرغبة والإرادة، فما لم يعلم لا مجال لأن يريد، فالإرادة بعد العلم ولكنّها ليست

«بعديّة » زمانية وإنّما مرتبة هذا المفهوم تسبق مرتبة المفهوم الآخر. ولا إشكال في هذا الترتّب بين مبادىء ومراحل الفعل الإلهي.

ماذا يقول القرآن في هذا الصدد؟

هل ينفي القرآن هذه المراتب عن الفعل الإلهي أم يثبتها له أم هو ساكت إزاءها؟

إذا رجعنا إلى القرآن وجدناه يبين انتساب العالم ـ الذي هو فعل الله حقيقة ـ إلى الله بعدّة صور تنطبق على مراحل ومراتب الفعل وقد ذكرت في مناسبات مختلفة، وقد تناولت الروايات هذه الأمور ورتّبتها بشكل خاصّ، ففي بعض الروايات أنّ تحقّق العـالم يعتمد على أربعة أمور: العلم، والإرادة، والتقدير، والقضاء، وفي رواية أُخرى ذكرت سبعة أمور حيث تضاف إلى تلك المشيئة والكتاب والأجل.

ولا توجـد آية في القرآن تتناول هذه الامور مرتّبة، ولكنّها موجودة بصورة متناثرة في الآيات المختلفة بحيث يفهم منها أنّها قد اعتبرت مراتب للفعل الإلهي، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ ترتّب هذه الأمور هنا ليس زمانياً، ولا يلزم منه عروض شيء على ذات الله، وإنّما هي مفاهيم ينتزعها العقل من العلاقة بين الله والعالم.

ومن جملة هذه المفاهيم العلم في مقام الفعل. ونعيد إلى الأذهان ما قلناه في باب الصفات الإلهية من أنّ العلم هو أحد الصفات الذاتية لله، وهذا العلم هو عين الذات، وسواء أوجد العالم أم لم يوجد فالله هو عين العلم فهو عالم بذاته، هذا هو لون من العلم.

فهل ينسب القرآن لله سبحانه لوناً آخر من العلم؟

أجل، فنحن نواجه آيات تدلّ على أنّ لله علماً يتحقّق في زمان معيّن مثلاً قوله تعالى:

﴿الآنَ خَفَّفَ ٱللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[1].

(١) الأنفال: ٦٦

فالمسلمون في صدر الإسلام كانوا مكلّفين بأن يقابل كلّ عشرين منهم مائتين من الخصم:

﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[٢].

ولكنّه بعد ذلك خفّف عنهم هذا التكليف:

﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[٣].

وشاهدنا هو قوله:الآن خفّف ... وعلم، فظرف الزمان للتخفيف وللعلم.

وفي آية أُخرى يقول تعالى وهو يتحدّث عن الشيطان:

﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنِ بِالآخِرَةِ﴾[٤].

فالشيطان يوسوس للإنسان، ولا يستطيع أن يجبر أحداً على المعصية، وقد جعلناه وسيلة لاختبار الناس لنعرف من منهم يؤمن بالآخرة ومن لا يؤمن بها، فظاهر أنّ هذا العلم يظهر بعد خلق الشيطان ووسوسته.

وهناك آية أُخرى في هذا المضمار:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ ٱلْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَٱلصَّابِرِينَ﴾[٥].

حيث يبدو من الآية أنّ هذا العلم يحدث بعد الابتلاء والاختبار.

فهل يعني هذا أنّ الله سبحانه لم يكن له علم قبل ذلك؟

كلّا، لأنّ العلم يستعمل بالنسبة لله تعالى بأشكال مختلفة، فهوتارة صفة لذات الله، وهو علم يرفض التغيير، وليس زمانياً بل هو محيط بجميع الأزمنة والأمكنة، ويستعمل تارة أُخرى صفة لفعل الله، وحينئذ يصدق عليه كلّ ما يصدق على صفات الفعل الإلهي.

(٢) (ن. م): ٦٥.

(٣) (ن. م): ٦٦.

(٤) سبأ : ٢١.

(٥) محمد : ٣١.

وقد سبق لنا القول إنّ الإرادة والمشيئة وسائر صفات الفعل التي ينتزعها العقل من المقارنة بين ذات الله وفعله هي أمور ذات طرفين، فباعتبار انتسابها إلى ذات الله هي امور لا زمانية، وباعتبار انتسابها إلى المخلوق الزماني المحدود تكون حادثة وزمانية، فكما أنّ الخلق يقع في زمان معين أي أنّ المخلوق زماني لا أنّ هناك تغييراً قد حدث في ذات الله فكذا العلم بالمخلوق، فان العقل عندما يقيس المخلوق إلى خالقه هل أنّه صدر منه عن علم أم بدون علم؟ فإنّه يجيب أن الله يعلم به، وهو علم حادث بمعنى أنّه قبل هذا الزمان لم يكن هناك موضوع لصفة الفعل حتّى يتمّ إثباتها أو نفيها، فقبل خلق آدم(ع) لا مجال لهذا السؤال: هل أنّه خالق لآدم(ع) آدم أم لا؟ لابدّ من كون آدم موجوداً ليصحّ البحث عن خالقه، وكذا العلم المنتزع من مقام الفعل فهو زماني بلحاظ متعلّقه.

ولكي يتّضح الموضوع أكثر نجعل مكان مفهوم العلم مفهوم الرؤية أو السمع، ففي بعض الموارد لا تكون لدى أحد الموجودات قوّة البصر ثمّ تظهر له في زمان معين، وتارة أُخرى تكون له قوّة البصر ولكنّه لا يوجد أمامه ما يبصر، فهذا لا يقال له إنّه رأى إلّا إذا وجد أمامه ما يبصر، حينئذ تتمّ الرؤية، فقوله تعالى:﴿ٱلآنَ خَفَّفَ ٱللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضعفاً﴾ أي الآن حدث الضعف فيكم فعلمه الله. وقوله تعالى﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّى نَعْلَمَ ٱلْمُجاهِدينَ مِنْكُمْ وَٱلصَّابِرين﴾.

أي حتّى يوجد فيكم الجهاد والصبر فيعلمها الله.

وكذا قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللهُ قَوْلَ ٱلَّتي تُجَادِلُكَ في زَوْجِها﴾[٦].

فقبل وجود قولها لا يمكن أن يسمع قولها، فلا بدّ أن يكون هناك صوت حتّى يصدق السمع، ولكنّ هذا لا يعني أنّ شيئاً قد حدث في ذات الله لم يكن من قبل موجوداً، فالله كان يعلم من قبل بما سوف يقع، ولكنّ السمع لم يكن لأنّ المسموع لم يكن موجوداً.

(٦) المجادلة: ١.

علم الكتاب:

من يتأمّل في آيات القرآن الكريم يجدها تنسب لوناً آخر من العلم لله سبحانه يختلف عن العلم الذاتي والعلم المنتزع من مقام الفعل، وهو علم منعكس في كتاب:

﴿قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسَى﴾(٧).

فما هي حقيقة هذا العلم؟ إنّه ليس من لون العلم الذاتي لأنّه في كتاب والكتاب مخلوق لله، وهو أيضاً غير منتزع من مقام الفعل لأنّ ذلك العلم مقارن للفعل نفسه، إذن يفهم من هذا أنّ الله قد خلق شيئاً يسمّى «الكتاب» وهو يعكس المخلوقات الأخرى بحيث إنّ كلّ من ينظر فيه يصبح مطّلعاً على أحوال المخلوقات الأخرى، فهو علم الله منعكس في هذا الكتاب. وفي آية أخرى:

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَاءِ وَالأَرضِ ، إنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ﴾(٨).

ويقول تعالى:

﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَواتِ وَلا فِي ٱلأَرضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(٩).

وعندما يلاحظ العقل هذا يعتبر هذا العلم المنعكس في كتاب مرتبة من تجلّي العلم الإلهي.

ولكي يتّضح الموضوع أكثر لا بدّ من دراسة الآيات الواردة في هذا المضمار، وتتأكّد أهميّة هذه الدراسة إذا عرفنا أنّ الروايات تقول كلّ ما يتحقّق في الخارج فهو مسبوق بعدّة أشياء: العلم، الكتاب، الإذن، الأجل، القدر، القضاء، وتضاف المشيئة في بعضها، فهذه مراحل تحقّق الفعل الإلهي. وقد أنهينا دراسة موضوع العلم، وهنا

(٧) طه: ٥٢.

(٨) الحج: ٧٠.

(٩) سبأ: ٣.

نحاول إلقاء الضوء على مرحلة الكتاب. فالكتاب يستعمل في اللغة العربية بمعنى المكتوب، ولكنّ موارد استعماله في القرآن الكريم مختلفة:

١ـ يستعمل في مورد الأحكام التشريعية:

﴿إِنَّ ٱلصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[١٠].

فالكتاب هنا بمعنى أنّه حكم تشريعي في أعناق الناس المؤمنين.

٢ـ يستعمل في مورد الكتب السماوية:

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمْ ٱلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[١١].

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمْ ٱلْكِتَابَ وَٱلْمِيزَانَ﴾[١٢].

أمّا لماذا اطلق عليها اسم الكتاب، هل يعني ما من شأنه أن يكتب، أو أنّه مكتوب في عالم آخر، أو أنّ جميع الكتب السماوية تنزل بوساطة الملائكة على الأنبياء بشكل ألواح مكتوبة كما في التوراة؟

هذه وجوه قد ذكرت لهذه التسمية، ولكنّنا نعلم على كلّ حال أنّ القرآن الكريم سواء أكان مكتوباً أم محفوظاً فهو يسمّى كتاب الله، ونعلم أيضاً أنّ ما أنزل على الأنبياء ممّا يضمّ الحقائق والمعارف والأحكام يطلق عليه اسم الكتاب.

٣ـ ويستعمل أيضاً في مورد صحيفة الأعمال، فالقرآن ينصّ على أنّ لكلّ إنسان صحيفة أعمال يكتب فيها الملائكة أعماله بأمر من الله سبحانه لكي تعطى له يوم القيامة:

﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * اِقْرَأْ كِتَابَكَ﴾[١٣].

ولا علاقة لهذه الموارد الثلاثة بموضوع بحثنا.

٤ـ يستعمل للدلالة على أنّ لله كتاباً تنعكس فيه جميع الأشياء وهذا هو محلّ

(١٠) النساء: ١٠٣.

(١١) البقرة: ٢١٣.

(١٢) الحديد: ٢٥.

(١٣) الإسراء: ١٣ ـ ١٤.

بحثنا:

﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِين﴾[١٤].

وقد تصور البعض أنّ المقصود بالكتاب المبين هنا هو القرآن الكريم، والظاهر أنّه ليس كذلك فالآية الكريمة بدل أن تقول إلاّ في علم الله فهي تقول إلاّ في كتاب، فالكتاب متعلّق بالعلم.

وفي آية أُخرى يقول تعالى:

﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظ﴾[١٥].

أي حافظ لما فيه أو بمعنى محفوظ من الفناء.

ويقول سبحانه:

﴿وَإنَّه فِي أُمِّ ٱلْكِتَابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيم﴾[١٦].

فالتعبير بأمّ الكتاب يوحي بأنّ هنا كتباً متعدّدة أحدها هو الأصل والباقي فروع له، وتؤيّد هذا الفهم الروايات الواردة، وهذا الكتاب الأصل فيه كلّ شيء عن كلّ حادثة في أيّ زمان ومكان وحتّى القرآن الكريم فيه أيضاً: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ ٱلْكِتَاب﴾.

وفي آية أخرى:

﴿إنَّه لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُون﴾[١٧].

والآن نتساءل: ما هو هذا الكتاب؟ وما هي حقيقته؟ وأين هو؟ وبأيّ شيء قد خطّ؟

إنّها أمور لم يبيّنها القرآن الكريم، ونحن نسكت عمّا سكت الله عنه، ونعلم

(١٤) الأنعام: ٥٩.

(١٥) ق ٤

(١٦) الزخرف: ٤.

(١٧) الواقعة ٧٨

إجمالاً أنّه موجود خلقه الله وهو يعكس الموجودات الأخرى، وكلّ من يتمتّع بأهليّة الرجوع إليه والاتصال به فإنّه يستطيع إدراك جميع الحقائق الماضية والحاضرة والتي سوف تأتي، وتشير هذه الآية الكريمة إلى من له هذه الأهلية:

﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[١٨].

ومن هم المطهّرون؟ إنّهم المشار اليهم في الآية الكريمة:

﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلبَيْت وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[١٩].

فأهل بيت النبيّ الأكرم(ص) هم الذين تمتدّ أيديهم إلى اللوح المحفوظ وإلى الكتاب المكنون، وهو كتاب لا يعرض له التغيير:

﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ﴾[٢٠].

ولا يستطيع أيّ عامل أن يؤثّر فيه لأنّه ﴿كِتَابٌ مَكْنُون﴾، ومن ميزات هذا الكتاب أنّه عند الله:

﴿وإِنَّهُ فِي أُمِّ ٱلكِتَاب لَدَيْنَا﴾.

﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظ﴾.

والله تعالى نفسه يقول:

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَد وَمَا عِنْدَ ٱللهِ بَاقٍ﴾[٢١].

فهو إذن موجود لا يتغيّر ولا يزول، وبعبارة اُخرى أنّه من المجرّدات، ولا يستطيع عقلنا أن يدرك أكثر ممّا ذكر.

ونواجه في هذا المجال سؤالاً يقول:

وهل أفعالنا الاختيارية منعكسة في هذا الكتاب؟

وهل توجد فيه جميع الحوادث التي تصادف الإنسان؟

(١٨) (ن. م): ٧٩.

(١٩) الأحزاب ٣٣

(٢٠) البروج: ٢٢.

(٢١) النحل: ٩٦

ويتصوّر بعض الناس أنّ الجواب على هذين السؤالين بالإيجاب، يعني االالتزام بالجبريّة فلكلّ إنسان مصير معيّن من قبل شاء أم أبى، ولكنّنا نفهم من القرآن أنّ أفعالنا الاختيارية وجميع الحوادث التي تمرّ على الإنسان منعكسة في ذلك الكتاب، والدليل على ذلك إطلاق الآية الكريمة:

﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ في كِتَابٍ مُبِين﴾[٢٢].

فهي شاملة بإطلاقها لأفعالنا الاختيارية، ولا يكتفي القرآن الكريم بهذا المقدار بل يصرّح بأنّ جميع ما يحدث لأيّ شخص فهو موجود في كتاب قبل وقوعه:

﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ في ٱلأَرْضِ وَلا في اَنْفُسِكُمْ إلاَّ في كِتَاب مِنْ قَبْلِ أنْ نَبْرَأَها إنَّ ذَلِكَ عَلَى ٱللهِ يَسِير﴾[٢٣].

وهل يلزم من هذا القول بالجبر؟

كلّا لأنّ هذه الحوادث مكتوبة هناك كما سوف تحدث، أي أنّها مسجلّة هناك أنّها سوف تحدث باختيار فاعلها لا أنّه مجبور عليها، ولو أصبحت جبرية لكانت مخالفة للعلم والكتاب الإلهي.

إذن علم الله بالحوادث قبل وقوعها وكتابته لها بل وحتّى إعلانه لها لا يعني الجبر بأيّ شكل من الأشكال لأنّ الله تعالى يعلم أنّه سوف يؤدّيها باختياره، وسرّ هذا أنّ وظيفة العلم هي أنّه عاكس للواقع على ما هو عليه وليس هو مغيّراً له، فكلّ حادثة فهي مدرجة في ذلك الكتاب بإرتباطاتها بأسبابها ومسبّباتها.

(٢٢) الأنعام: ٥٩.

(٢٣) الحديد: ٢٢.

الإذن الإلهي

لقد أشرنا فيما مضى إلى أن بعض الروايات تؤكّد كون الفعل الإلهي مسبوقاً بسبعة أشياء من جملتها الإذن الإلهي.

ومفهوم الإذن يستعمله العرف في المجال الذي يريد الفاعل أن يتصرّف فيما يملكه الآخرون، والقانون لا يسمح له بالتصرّف فيه، فإذا أراد أن يكون تصرّفه فيه قانوناً فلا بدّ له من أخذ الإذن من مالكه.

مثلاً إذا كان هناك كتاب يملكه شخص ما وأردنا مطالعته فلا بدّ لنا من «الإستئذان» من صاحبه. وبهذا المعنى ورد في القرآن الكريم حيث أمر بإلزام الطفل بالاستئذان عندما يريد الدخول إلى غرفة أبويه:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وٱلَّذينَ لَمْ يَبْلُغُوا ٱلْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرَّات﴾[1].

وكذا إذا أراد أحد الدخول إلى بيت غيره فإنّه لا يجوز له الدخول إلّا إذا أُذن له به:

(١) النور: ٥٨.

﴿يَا أَيُّها ٱلَّذينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُم حَتَّى تَسْتَأنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا، ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُم تَذَكَّرون* فإن لَمْ تَجِدُوا فيها أَحَداً فَلا تَدْخُلوها حتَّى يُؤْذَنَ لَكُم﴾[٢].

والإذن بهذا المعنى يعتبر مفهوماً إعتبارياً وقانونياً أي عندما نقول: لا يستطيع أحد أن يدخل بيت إنسان إلّا بإذنه، فإنّ ذلك لا يعني عدم قدرته على ذلك من دون إذن المالك، بل هو يستطيع أن يدخله من دون إذنه، ولكنّ هذا التصرّف يعتبر غير قانوني ولا شرعي. وهذا القانون ليس شيئاً خارجياً وإنّما هو اعتباري وُضع لتحقيق مصالح للناس، ولو لم يوضع لاختلّ النظام الإجتماعي.

ولكنّ موارد استعمال الإذن في القرآن الكريم أوسع بكثير من هذا المورد، فهو يستعمله في الأمور التكوينية وفي الأفعال الإنسانية الإرادية وفي التأثيرات الطبيعية، ويعمّمه ليشمل الأمور الدنيوية والآخروية، فكلّ هذه منوطة بإذن الله. فمن الموارد التي استعمل فيها القرآن الإذن في الأمور التشريعية الإعتبارية قوله تعالى:

﴿أُذِنَ لِلَّذينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ ٱللهَ عَلَى نَصْرِهِم لَقَدِير﴾[٣].

فهذه الآية الكريمة تتحدّث عن المسلمين فهم عندما كانوا في مكّة قبل بدء الهجرة لم تصل قوتهم إلى الحدّ الأدنى الذي يستطيعون به أن يشنّوا حرباً على ظالميهم من الكفّار والمشركين ولهذا فقد أمرهم الله أن لا ينتقموا لأنفسهم حينذاك:

﴿كُفُّوا أَيْدِيَكُم وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاة﴾[٤].

وامتدّ هذا الوضع حتّى هاجر المسلمون إلى المدينة وشكّلوا فيها نواة المجتمع الإسلامي، وقويت شوكتهم بحيث يستطيعون مواجهة الكفّار، عندئذ نزلت هذه الآية:

(٢) النور: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) الحج: ٢٩.

(٤) النساء: ٧٧.

﴿أُذِنَ لِلَّذين يُقَاتَلُونَ ...﴾.

ولعلّها أوّل آية في تشريع الجهاد، ومعناها أنّه لم يكن للمسلمين إذن في الجهاد من قبل والآن سمح لهم به.

وفي آية أُخرى يستنكر عمل الذين يضعون القوانين من عند أنفسهم من دون إذن الله فيخاطبهم:

﴿قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللهِ تَفْتَرُونَ﴾[٥].

والواقع أنّ الإذن التشريعي هو نتيجة للاعتقاد بالربوبية التشريعية، فإذا آمنّا أنّها مقصورة على الله وهو وحده الذي له الأمر والنهي أصالة، فنتيجة هذا أن لا يضع أحد قانوناً إلّا بإذنه.

ويستعمل القرآن الكريم الإذن في الأمور التكوينية، ويمكن القول: إنّه يشترط إذن الله في جميع ألوان التصرّفات، وسوف نذكر هنا من كلّ باب نموذجاً:

ففي مورد النبات يقول تعالى:

﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾[٦].

فخروج النبات عمل طبيعي، فإذا أُلقيت البذور في أرض مستعدّة لإنباتها وتوفّرت كلّ الشروط اللازمة، فإنّ هذا النبات ينمو في تلك الأرض بشكل طبيعي، ولكنّ القرآن الكريم يقول: إنّه يخرج بإذن الله، أي أنّ العوامل الطبيعية المؤثّرة في نموّه من قبيل الأرض والبذور والماء والهواء و... تقوم بأدوارها بإذن الله، ولو لم يأذن الله للأرض أن ينمو فيها النبات، ولم يأذن للسحاب أن ينزل مطراً، ولم يأذن للبذرة أن تنمو فإنّ النبات لا يخرج. هذا الإذن ليس اعتبارياً قانونياً لأنّ الأرض والشمس والسحاب و... لا تملك شعوراً ووعياً حتّى يوضع لها قانون، بل هو إذن تكويني.

(٥) يونس: ٥٩.

(٦) الأعراف: ٥٨.

وفي مورد تأثير السّحر يقول تعالى:

﴿وَمَا هُمْ بِضَارّينَ بِه مِنْ أَحَدٍ إلَّا بِإذْنِ الله﴾(٧).

وهي تتحدّث عن هاروت وماروت حيث كانا يعلمان السحر، وتقول الآية: إنّ السحرة لا يستطيعون أن يضرّوا بسحرهم أحداً إلّا بإذن الله، والقدر المتيقّن من تأثير السحر هو التغطية على العيون، فيتصّور المسحورون أنّ آثاراً واقعية قد تحقّقت في العالم الخارجي، بينما الحقيقة أنّها غير واقعية، إذن كان للسحر أثر في الخيال، يقول الله تعالى في قصّة سحرة فرعون:

﴿فإذا حِبَالُهُمْ وَعِصيُّهُمْ يُخَيَّلُ إلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعَى﴾(٨).

إذن السحر لا يؤثّر إلّا بإذن الله، هذا أيضاً إذن تكويني لأنّ السحر لا يعقل حتّى يكلف.

وفي مورد الأفعال الإنسانية التي تتمّ بصورة طبيعية يقول تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِنفْسٍ أَنْ تَموتَ إلَّا بِإذْنِ الله﴾(٩).

فمع أنّ الموت ظاهرة طبيعية تحدث عندما تجتمع شروطها الخاصّة فإنّ القرآن يجعلها منوطة بإذن الله.

ويتجاوز القرآن هذه الحدود ليجعل حتّى أفعال الإنسان الاختيارية مثل الإيمان والكفر منوطة بإذن الله، قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلَّا بِإذْنِ الله﴾(١٠).

هذا أيضاً إذن تكويني، وإلّا فإنّ الإذن التشريعي شامل للكفّار أيضاً.

(٧) البقرة: ١٠٢.

(٨) طه: ٦٦.

(٩) آل عمران: ١٤٥.

(١٠) يونس: ١٠٠.

وفي مورد أفعال الأنبياء (المعجزات) قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إلّاَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[١١].

وهناك آيات تتناول المعجزات كلّاً على حدة، ولا سيّما معجزات عيسى بن مريم(ع) حيث يؤكّد فيها أنّها قد تمّت بإذن الله، ولعلّ هذا التأكيد لردّ القائلين بالُوهيّته مستدلّين بهذه المعجزات.

وكذا في مورد أفعال الأنبياء التي تتعلّق بالهداية والإرشاد، قال تعالى:

﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّور بإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾[١٢].

ويتكلّم القرآن عن ميزات يوم القيامة، فيقول:

﴿لا يَتَكَلَّمُونَ إلّاَ مَنْ أذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾[١٣].

ويتحدّث عن موضوع الشفاعة، فيقول تعالى:

﴿مَنْ ذا ٱلَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلّاَ بإذنِه﴾[١٤].

وبالنسبة لخلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار يقول عزّ وجلّ:﴿خَالِدينَ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾[١٥].

وفي مورد أفعال الملائكة يقول تعالى:

﴿تَنَزَلّ ٱلَملائِكَةُ وٱلرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾[١٦].

ويقول عزّ وجلّ بالنسبة لأفعال الجنّ:

﴿وَمِنَ ٱلجِنّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْه بإذْنِ رَبّه﴾[١٧].

(١١) الرعد: ٣٨.

(١٢) إبراهيم: ١.

(١٣) النبأ: ٣٨.

(١٤) البقرة: ٢٥٥.

(١٥) إبراهيم: ٢٣.

(١٦) القدر: ٤.

(١٧) سباء: ١٢.

اي بين يدي سليمان(ع).

وبالنسبة للحوادث التي تصادف الإنسان يقول تعالى:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إلَّا بِإذْنِ الله﴾[١٨].

إذن نفهم من هذا أنّ الموجودات الواعية (كالإنسان والملك والجنّ) وغير الواعية (كالنبات) والأفعال الاختيارية (كالإيمان) وغير الاختيارية (كالموت) كلّ هذه قد جعلها القرآن منوطة بإذن الله.

ونستنبط من مجموع هذه الآيات أنّ أيّ حادثة في الدنيا والآخرة تصدر من الإنسان أو من الموجودات الأخرى فهي لا توجد إلّا بإذن الله. فالإذن هنا أوسع بكثير من المجالات الاعتبارية فهو يشمل الإذن التكويني لأنّه عندما يقول:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَموتَ إلَّا بِإذْنِ ٱللهِ﴾.

فإنّه لا يعني أنّ الموت من دون إذنه غير قانوني حتّى يصبح اعتبارياً، وإنّما هو يقصد أنّ الموت لا يحدث إلّا إذا أذن الله.

فهذا الإذن يعكس رابطة حقيقية موجودة بين الحوادث والإرادة الإلهية، أي أنّ أيّ حادثة لا توجد إلّا إذا ارتبطت بالله ارتباطاً تكوينياً. وكيف يمكن أن توجد وحدها مع أنّ أيّ موجود غير الله لا يتمتّع بالاستقلال في أيّ عمل؟

فكلّ فاعل وأيّ عامل يريد أن يقوم بتصّرف أو تأثير فإنّه يؤدّي ذلك بالقوّة الإلهية الممنوحة له، وهذا هو مقتضى التوحيد في الأفعال، حيث ينحصر الاستقلال في التأثير بالله سبحانه وتعالى، وكلّ موجود آخر يريد أن يؤثّر فهو يقوم بالتأثير بوساطة القوة الإلهية المودعة فيه، وغاية الأمر أنّنا أحياناً ننسب الفعل إلى الله، وأحياناً أُخرى ننسب الفعل ـ باعتبار أخفض منزلة ـ إلى فاعل يؤدّيه بإذن الله.

وليس من اليسير فهم التوحيد في الأفعال بمعناه العميق فهو بعيد عن الأذهان العادّية لأنّه يعني نسبة كلّ تأثير لله تعالى، والإنسان لا يستطيع أن يهضم هذا

١٨) التغابن ١١

الامر بسهولة، فكيف تنسب للإرادة الإلهية الافعال المخالفة لقوانين الله، وهذا يعني أنّ الفرق دقيق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية بحيث لا يتيّسر فهمه لكلّ أحد، ولكن توقّف كلّ شيء على إذن الله لا يصعب فهمه، فما لم يأذن الله لا يستطيع أحد أن يتصرّف في ملكه.

وهـذه الآيات الدالّة على أنّ تحقّق أي ظاهرة يكون بإذن الله مبنّية لمرتبة منخفضة من التوحيد الأفعالي، فإذا اعتنقنا التوحيد الأفعالي فإنّه لا يصعب علينا حينئذ فهم هذه الآيات.

ويريد الله سبحانه أن يفهمنا من خلال هذه الآيات أنّ كلّ الحوادث والظواهر التي تقع في العالم ليست خارجة عن إرادته واختياره، فهي إرادته التي تتجلّى في هذا العالم، ولا يستطيع أحد أن يغالب الله ويصارعه ويحقّق شيئاً من دون إذنه، والذين يعادون الأنبياء وينفرون من الحقّ ليسوا في الحقيقة في صراع مع الله ،فتارة يغلب الله واخرى يغلب المخلوق كما تقول التوراة الموجودة بين أيدينا اليوم (حيث يوجد في التوراة أنّ الله قد ندم على خلق الإنسان، وأنّه نزل من السماء إلى الأرض وصارع يعقوب فتغلّب يعقوب على الله وطرحه أرضاً!!)، والقرآن الكريم يقف موقفاً مخالفاً لكلّ هذه التصورات التي تنضح كفراً وشركاً، (ونحن لا نعتقد أنّ هذه الأمور جزء من التوراة الأصيلة بل هي تحريفات أقحمت على التوراة بمرور الزمان) ويؤكّد القرآن للناس أنّ الأمر لم يفلت من يد الله:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾(١٩).

فاليهود يقولون: إنّ تدبير العالم وإدارة شؤونه لا تصل إليها يد الله، والمشركون يقولون: إنّ هذه الأمور متروكة لشركاء الله، لكنّ القرآن يقف في مقابل هذه الأقوال موقفاً صلباً، ويصرّ بأساليبه المتنوّعة على أنّ كلّ شيء خاضع لإرادته

(١٩) المائدة: ٦٤.

تعالى، بل ويحاول أن يرفع الإنسان إلى مستوى التوحيد الأفعالي، حيث يربّي الإنسان المؤمن بشكل يجعله يرى الاستقلال في التأثير لله فحسب، ويشاهد يد الله ممتدّة إلى جميع الموجودات وبكلّ أبعادها.

ولكن كيف يصل إلى هذه المرحلة إنسان يرى الاستقلال لنفسه وللطبيعة ولا يحسّ بحاجته إلى الله، فهو الذي يتحدّث، وهو الذي يسمع، وهو الذي يقاتل، وهو الذي يغزو الفضاء؟

إنّ القرآن يربّي المؤمن بشكل يرتفع به إلى مستوى يرى فيه يد الله في كلّ مكان، وكلّما رأى يداً أُخرى فإنّه ينظرها على أنّها ظلّ لليد الإلهية، وإذا التفت إلى يد الله فإنّه لا يقيم وزناً لأي شيء آخر، ولهذا فالقرآن يهتمّ بشكل خاصّ في أساليب بيانه لنسبة الأفعال لله، ومن جملتها هذا الأسلوب الذي يجعل فيه وقوع أيّ شيء منوطاً بإذن الله، وإذا كان المجال مفسوحاً لبعض المخلوقات في أنّ تصول وتجول لأيّام لا تطول فإنّ ذلك لا يعني أنّ زمام الأمور قد أفلت من يد الله وهو لا يستطيع سبحانه أن يمنعهم، وإنّما هي إرادته قد اقتضت إعطاء المجال للإنسان فترة من الزمن لكي يظهر فيها حقيقة نفسه.

فإذا تسلط الطواغيت على الناس فلا ينبغي أن يخطر في البال أنّهم معجزون لله سبحانه لأنّه تعالى بإرادته قد أعطاهم المجال ليختبرهم من ناحية، وليختبر مجتمعاتهم من ناحية أُخرى، فهم بإذن الله يعملون، ولو لم يأذن الله لهم لأهلكهم كما أهلك النمرود بحشرة ضئيلة، فلا ينبغي أن يتصوّر أحد أنّ هؤلاء قد غلبوا الله سبحانه كما يتخيّل اليهود أنّ يعقوب قد غلب الله وطرحه أرضاً، وخاف الله أن يسفر الصبح فيشتهر أمره بين الخلق، لذلك أعطى ليعقوب ما أراد، فحقّق يعقوب لنفسه وبقوّته ما أراده من الله!!

كلّا، فالقرآن يعتبر العالم بأجمعه ملكاً خالصاً لله ولا يمكن أن يقع فيه شيء من دون إذنه، فالله هو الذي جعل للنار ميزة الإحراق، وللشمس خاصّية الإشعاع،

وهو الذي أذن للسحاب أن ينزل مطراً وللبذور أن تنمو نباتاً.

ولا يفوتنا في هذا المضمار الإشارة إلى تعبير ورد في القرآن يتعلّق بالإذن حيث يقول تعالى:

﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾[٢٠].

فنحن نفهم كيف يكون فعل الآخرين منوطاً بإذنه تعالى، ولكن ما معنى أن يكون فعله تعالى منوطاً بإذنه؟

نحن نلاحظ مثل هذا التعبير في المحاورات العرفية فإذا سألت شخصاً: بإذن من خرجت من بيتك؟ أجابك: بإذن نفسي. فما معنى هذا؟ معناه أنّ خروجه لم يكن بإذن أيّ أحد آخر. ونظير هذا التعبير الشائع في الفلسفة:

واجب الوجود بالذات، وذلك في مقابل واجب الوجود بالغير، ومعناه وجوب الوجود بسبب الذات، بينما الذات ليست علّة لوجوده، بل لا مجال للعلّية بين الذات والوجود لأنّه لا تعدّد هنا، والوجوب إنّما هو تأكّد للوجود، إذن واجب الوجود بسبب الذات يعني أنه لا بالغير. والله سبحانه يقول في هذه الآية إنّه يدعو إلى الجنّة بإذنه لا بإذن غيره، وهو في الواقع تأكيد على أنّ الله في أفعاله لا يحتاج إلى إذن أحد غيره، وإنّما الآخرون هم المحتاجون في أفعالهم إلى إذنه سبحانه.

فمن مجموع هذه الآيات يمكن الاستنباط أنّ إحدى مراحل تحقّق الأفعال الإلهية بعد العلم هو الإذن للفعل الإلهي سواء أكان صادراً منه بلا وساطة أم بوساطة شيء آخر.

وبعض الأشياء التي تعلّق بها الإذن التكويني تتمتّع بإذن تشريعي أيضاً كالأفعال الواجبة والمستحبّة والمباحة الصادرة من الإنسان، أمّا أفعاله المحرّمة والمخالفة للقانون فلها إذن تكويني لكنّها محرومة من الإذن التشريعي.

(٢٠) البقرة: ٢٢١.

والإذن مفهوم انتزاعي، أي أنّ العقل عندما يلاحظ أنّ هذه الأفعال لو كانت صادرة من دون رضى الله لأصبح الله سبحانه مغلوباً لعامل آخر، ولمّا كان الله لا يغلب ولا يؤثّر عليه شيء إذن كلّ شيء في الوجود لا بدّ أن يكون صادراً بإذنه ولو لم يأذن لم يوجد ذلك الشيء، ومن هنا فإنّ العقل ينتزع مفهوم الإذن.

المشيئة والإرادة:

وبعد الإذن يصل الدور إلى المشيئة والإرادة، ويستعمل هذان اللفظان في اللغة العربية بصورة مترادفين، وهناك آيات تقول:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[٢١].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[٢٢].

وفي بعض الآيات استعملت المشيئة فقط وفي البعض الآخر استعملت الإرادة فقط، فهما إمّا أن يكونا مترادفين أو متقاربين في المعنى.

والفرق بينهما إذا استعملا معاً في بعض المجالات هو أنّ المشيئة تطلق على مرتبة متقدّمة على الإرادة، فنحن عندما نريد القيام بفعل قد لا تكون مقدّماته متوفّرة لنا أو لا نرى من المصلحة أداءه، فهنا توجد المشيئة ولكن الإرادة لم تحقّق بعد. والعقل يستطيع أيضاً أن ينتزع هذين المفهومين من الفعل الإلهي، فينتزع المشيئة من مرحلة والإرادة من مرحلة أُخرى، وليس لهذه المفاهيم ما بإزاء في الخارج ولا ترتّب بينها في الخارج فلا يطرأ شيء على الذات الإلهية يسمّى الإذن ثمّ شيء آخر يسمّى المشيئة وبعد ذلك شيء ثالث يسمّى الإرادة لأنّ الذات الإلهية المقدّسة ترفض أي تغيير.

أمّا كيفية انتزاع المشيئة فهي عندما نتساءل: أيمكن أن يتحقّق فعل في الخارج من دون أن يشاءه الله؟

(٢١) الحج: ١٨.

(٢٢) (ن. م): ١٤.

أي أيمكن أن يوجد مع أنّه في حالة استواء بالنسبة إلى الله لا أنّه قد شاءه ولا أنّه لم يشأه؟

والجواب: كلّا، لأنّه يلزم منه أن يخرج ممكن الوجود من حالة الاستواء من دون استناد إلى فاعل، والعقل يرفض هذا ويقول لا بدّ أنّه قد شاءه ثمّ وجد. وهذا المعنى أدّق من موضوع الإذن فها هنا لا يكفي عدم المانع بل لا بدّ من الإجازة بالتحقّق، بل أكثر من هذا لا بدّ من وجود رغبة في تحقّقه تقتضي وجوده على أساس مصالح العالم.

ومن الآداب الشائعة بين المسلمين أنّهم عندما يتحدّثون عن المستقبل فإنّهم يقرنون حديثهم بقولهم: «إن شاء الله» وهذا مقتبس من قول الله تعالى لنبيه الكريم:

﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدَاً إِلاَّ أَن يَشَاءَ ٱللهُ﴾.

فهل تعلم أنت ما يحدث غداً؟

لعلّ مشيئة الله قد تعلّقت بشيء آخر، مثلاً تعزم على السفر غداً وتحضر في الوقت المحدّد في المطار ولكنّه يعلن عن تأخير الموعد المقرّر، إذن ليس كلّ شيء تحت اختيارك، وهل حياتك بيدك؟ إنّه لا تعلم بعد ساعة هل أنت من الأحياء أم لا، فالموحّد لا يسمح لنفسه بالتصميم على شيء مستقلاً، ولا يعني هذا سلب الاعتماد من النفس، فعلم النفس يؤكّد أنّه لا بدّ للإنسان من أن يكون معتمداًعلى نفسه لا على الآخرين لكي يعملوا له، أي يجب عليه أن يتمتّع بجرأة الإقدام على العمل ولا ينتظر الآخرين لكي يعملوا له، وكلّ من لا يكون كذلك فإنّه سيتأخر عن الركب ويسبقه الآخرون.

أمّا مسألة الاعتماد على الله والتوكّل عليه فهو شيء آخر أرفع من كلّ ما مرّ، فهو لا يعني أنّه لا يعتمد على المخلوقين فحسب، وإنّما هو لا يعتمد على نفسه أيضاً، بل عيناه شاخصتان إلى الله المسيطر على الناس والقوى الطبيعية، ولهذا فإنّ هذا الاعتماد يوجد في نفسه قدرة أعظم وطاقة اكبر.

فأنا مثلاً مهما كان عندي من اعتماد على النفس فإن لي قوّة محدودة لا توصلني

إلّا إلى مدى معين ثمّ أفقد الأمل، وحتى إذا اعتمدت على الآخرين فإن قدرتهم لا بدّ أن تصل إلى مجال تتوقّف فيه عن التقدم.

أمّا الذي يعتمد على القوة الإلهية اللانهائية فهو لا يفقد الأمل أبداً لأنّه لا وجود لقوّة تصمد أمام القوة الإلهية، فالتوكّل إذنَ أرفع من الاعتماد على النفس، وإذا أراد المسلم أن يعمل شيئاً فإنّه يقول :«إن شاء الله» واثقاً من قوله تعالى:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللهُ﴾(٢٣).

فالله شاء أن نشاء نحن، فمنحنا الاختيار وحرّية الفكر والعمل، فإذا أردنا أن نعمل فلا بدّ أن تتجه قلوبنا إلى الله ليمنحنا التوفيق فيه ولينجح خططنا.

وهناك سؤال يتعلّق بالمشيئة هو:

هل تتعلّق مشيئة الله بالأفعال المحرّمة التي يقوم بها الإنسان؟

الجواب: أجل، إنّ المشيئة التكوينية تتعلّق بأفعال الإنسان غير القانونية، أي عندما يريد الله أن يوجد مخلوق مختار يسمّى الإنسان فإنّ من لوازم الاختيار أنّه يختار أحياناً المعصية، إذن معنى هذا أنّ المعصية ـ من جهة اختيار الإنسان لها ـ قد تعلقّت بها المشيئة الإلهية التكوينية الشاملة لكلّ شيء.

ويبقى علينا في خاتمة المطاف أن نشير إلى كيفية انتزاع مفهوم الإرادة، فنحن نستعمل الإرادة في أفعالنا للدلالة على التصميم القطعي على الإقدام ،فتأمر النفس العضلات فتتحرّك وتنجز العمل، والله سبحانه أيضاً إذا لم يأمر فإنّ أيّ شيء لا يوجد، ومن هنا ننتزع مفهوم الإرادة الإلهية.

وخلاصة ما مر أنّنا نستفيد من الآيات والروايات أنّ جميع ما في الوجود قد تعلّق به الإذن والمشيئة والإرادة التكوينية الإلهية،أمّا بالنسبة للإنسان والمخلوقات التي تتميّز بالأفعال الاختيارية مثله فإنّ الإذن والمشيئة والإرادة التشريعية أيضاً تجري بشأنها وتتعلّق بأفعالها الحسنة.

(٢٣) الإنسان: ٣٠.

القدر الإلهي

ويعدّ أحد مراتب الفعل الإلهي، وينتزعه العقل من علاقة المخلوقات بموجدها، وتأتي مرتبته قبل «القضاء»، وهذا الترتّب بينهما عقلي وليس زمانياً.

وتعتبر مسألة «القضاء والقدر» من المواضيع المعقّدة المفصّلة في الإلهيات، وهي لا تختصّ بالعلماء المسلمين وإنّما تتناولها جميع الأديان والمذاهب، والحديث طويل ومتشابك في هذا الموضوع، بحيث حمل بعض العلماء على إظهار العجز عن الوصول إلى نتائج محدّدة.

ومن ناحية أُخرى فقد ورد في بعض الروايات النهي عن التفكير في هذا الموضوع، وجاء في روايات أُخرى توضيح للقضاء والقدر، وهذا يدلّ على أنّ التعمّق في هذه المسألة ليس ممنوعاً مطلقاً ولا مجازاً مطلقاً، بل الناس يتفاوتون، فالذين لا يتمتّعون بالقدرة على التفكير العميق والتحليل العقلي لا ينبغي لهم أن يورّطوا أنفسهم في هذه المواضيع الدقيقة المعقّدة، لأنّها تؤدّي بهم إلى الحيرة والتمزّق.

وقد ورد في نهج البلاغة أنّ أمير المؤمنين عليّاً(ع) سئل عن القدر فأجاب: «طريق مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسرّ الله فلا تتكلّفوه»[1] ولكنّ

(١) نهج البلاغة: ٥٢٦.

الإمام علياً(ع) نفسه في أماكن أُخرى،وسائر الأئمّة(ع) يجيبون بالتفصيل على هذا السؤال.

وعلى أيّ حال فالمسألة معقّدة، وكلّما طرحت للبحث كانت مغلفة بلون من الغموض والإبهام. والإشكال الأساسي في هذا المجال هو أنّ قبول القضاء والقدر يلزم منه الجبر، ولم يستطع هؤلاء الجمع بين القضاء والقدر واختيار الإنسان، فبعض أنكـر اختيار الإنسان مطلقاً والتزم بالقضاء والقدر، وقد نقل هذا الرأي عن بعض العلماء المسلمـين الذين يطلق عليهم اسم «المجبّرة» (وهم القائلون بالجبر في علم الكلام) والأشاعرة الذي ينتسب إليهم الغزالي والفخر الرازي.

ولسنا ندري هل هذه النسبة صحيحة أم لا؟ وكيف يعتبر الإنسان مجبوراً من آمن بالإسلام واعتقد بالقرآن، بل إنّ الإيمان بالدين لا ينسجم أساساً مع الجبر بمعناه الفلسفي الدقيق، ولهذا فنحن نتردّد في نسبة هذا الأمر إلى هؤلاء العلماء.

واندفع البعض الآخر إلى القول باختيار الإنسان منكرين القضاء والقدر أو مؤوّلين لهما بشكل لا يتنافى مع الاختيار، ولهم في ذلك أساليب مختلفة، فمنهم من قال: إنّ القضاء والقدر واقعيان ولكنّهما يختصّان بشؤون الإنسان غير الاختيارية، ومعنى هذا أنّهم قبلوا كون القضاء والقدر مستلزمين للجبر إلّا أنّهم قصروهما على الشؤون الجبرية للإنسان. أمّا الأمور الاختيارية فلها مجال آخر وهي خارجة عن منطقة نفوذ القضاء والقدر. وبهذا الشكل جمعوا بين الأدلّة المثبتة للقضاء والقدر والأدّلة المثبتة للاختيار، فقـالـوا: إنّ الأولى ناظرة إلى الظواهر غير الاختيارية، والثانية متعلّقة بالشؤون الاختيارية.

ومنهم من فسّر القدر بعلم الله بمقدار الأشياء، وقالوا: إنّ العلم لا يتنافى مع الاختيار. ومن الواضح أنّ إحدى شبهات الجبريين تتعلّق بعلم الله، فإذا كان الله عالماً من قبل بكلّ ما سوف يقع فإنّ جميع الحوادث ستقع بتلك الصورة التي يعلمها الله وإلّا أصبح علم الله جهلاً، وهناك بيت من الشعر مشهور في اللغة الفارسية مضمونه:

أنا شرّاب خمر، وشربي الخمر يعلمه الله منذ الأزل، فلو لم أشربه كان علم الله جهلاً.

والجواب عن هذه الشبهة أمر يسير، ولهذا فإنّ هؤلاء فسّروا التقدير بعلم الله، فالله يعلم بكلّ ما سوف يقع ولكنّ علمه لا يستلزم نفي الاختيار عنّا. وفسّروا القضاء بأنّه حكم الله، وهو لا يستلزم الجبر، فإنّ القاضي عندما يصدر حكمه فإنّه لا يسلب اختيار أحد من المتحاكمين.إذن هؤلاء حاولوا الفرار من القضاء والقدر بتفسيرهما بهذا الشكل.

ونحن لو حاولنا تناول هذا الموضوع بشكل فلسفي أو كلامي لكان من اللازم علينا فحص جميع الأقوال والأدلّة والشبهات المذكورة في هذا المضمار، وهو يتطلب جهداً ضخماً ووقتاً طويلاً دون أن نظفر من ذلك بعائد يساوي هذا العناء المجهد، ولهذا فنحن نحاول أن نتناول هذه المسألة ـ مثل سائر المسائل المطروحة في باب معرفة الله ـ ونحلّ مشكلاتها على أساس البيان القرآني.

ونبدأ بتوضيح لمفهوم القدر والتقدير، ثمّ نستعرض الآيات الواردة في هذا المضمار، ونشير في خاتمة المطاف إلى النتائج الحاصلة من التفسير والتحليل.

أمّا المفهوم اللغوي للتقدير فهو مصدر من باب التفعيل، ويأتي مصدره الثلاثي المجرّد بشكلين هما «القدْر» بتسكين الدال و«القدَر» بتحريكها.

وله أحد معنيين أوّلهما الأخذ بعين الاعتبار مقدار الشيء أو نسبة المقدار لشيء ما، وثانيهما إيجاد المقدار في شيء ما.وسوف نذكر فيما بعد أنّ كلا المعنيين مقصود في هذا البحث، أحدهما التقدير العلمي (العلم بمقدار الشيء) وثانيهما التقدير العيني، وهو إيجاد الشيء بمقدار معين.

ومن المناسب أيضاً أن نشير إلى أنّ كلمة القدر التي هي بمعنى المقدار تستعمل أحياناً بمعنى الشرف والمنزلة الرفيعة، ومن هنا قال بعض المفسّرين: إنّ معنى ليلة القدر هو ليلة الشرف.

ولكن الحقيقة هي أنّ الشرف لازم للقدر في بعض الموارد، وإلاّ فإنّ الشرف

ليس جزء من معنى القدر. فقدر الإنسان مثلاً هو مقدار ما يتمتّع به من وضع اجتماعي وقد يكون شريفاً وقد يكون منحطّاً، ولكنّنا قد نعبّر أحياناً فنقول: «لم يراع فلان قدر الأنبياء» أي منزلتهم الرفيعة، فهذا المقام الرفيع خاصّية المصداق، وليس جزء من المفهوم، فلأنّه استعمل بحقّ الأنبياء(ع) والأنبياء يتمتّعون بمنزلة رفيعة كان للفظ هذا المعنى.

ثمّ نستعرّض بعد هذا بعض الآيات المتعلّقة بموضوعنا، ومن فوائد دراسة هذه الآيات أنّنا نعرف في أيّ الموارد يستعمل التقدير، هل يستعمل في الأمور غير الاختيارية فحسب أم هو شامل للامور الاختيارية أيضاً؟

ولا ينبغي للمرء أن يبحث الموضوع غيابياً فيكوّن لنفسه رأياً دون أن يرجع إلى القرآن الكريم لينظر في أيّ الموارد قد استعملته الآيات، فيقول مثلاً: إنّ القدر للموارد غير الاختيارية، ولو أنّه استفتى القرآن لوجده يستعمله في الأمور الاختيارية أيضاً ولتبيّن له أنّه قد أفتى من دون تحقيق، ولهذا كان من الأفضل ذكر بعض الآيات الواردة في هذا المجال، قال الله تعالى:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[٢].

فكما أنّ كلّ شيء مخلوق لله فهو أيضاً مشمول للتقدير الإلهي.

ويشبهه قوله تعالى:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣].

فهاتان الآيتان تتميّزان بالعموم الشامل لكلّ شيء، وصحيح أنّ العامّ قابل للتخصيص بدليل قطعي، ولكنّه لا وجود لهذا الدليل حتّى نقول بأنّه مخصّص. بل هناك شواهد تدلّ على شمول التقدير لكلّ شيء، وذلك بالنصّ على موارد متعدّدة

(٢) الفرقان: ٢.

(٣) القمر: ٤٩.

منه، مثلاً في مورد الشمس يقول الله سبحانه:

﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾(٤).

ما هو المقصود من جريان الشمس في هذه الآية؟

هل هو جريانها ـ الذي يبدو للناظر سطحياً ـ من المشرق إلى المغرب؟ أم هو حركتها في المجرّة، وقد ثبت اليوم علمياً أنّ للشمس ومجموعتها حركة خاصّة في مجرّتنا؟

إنّ الآية لا تدلّ على أحدهما بشكل قاطع، وليس لها أيّ أثر على موضوع بحثنا، فالآية الكريمة تثبت حركة مجملة للشمس، ثمّ تقول: إنّ هذه الحركة هي من تقدير الله.

ونظير هذه الآية قوله عزّ وجلّ:

﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾(٥).

والعرجون هو عود عذق النخلة وعندما يجفّ فإنّه يصبح كالهلال.

ويشمل التقدير الإلهي ظواهر أُخرى منها نزول المطر قال تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ﴾(٦).

يعني إذا تأمّلنا في مقدار الماء الموجود على الأرض والذي تبخرّه الشمس ثمّ يعود إلى الأرض مرّة أُخرى بفضل المطر وجدناه مقداراً محسوباً، فلو كان مقدار المطر النازل من السماء كلّ عام يفوق هذا المقدار المعين عدّة مرّات لغرقت الأرض في الماء، وتهدّم كلّ بناء، ومات كلّ زرع، واندفعت السيول في كلّ ناحية، مكتسحة كلّ شيء، ولتحولت الأرض إلى مكان لا يمكن السكنى فيه.

ولنتأمّل في كيفية نزول المطر فهو يهطل قطرة فقطرة، ولو كان بغير هذه

(٤) يس: ٣٨.

(٥) (ن. م): ٣٩.

(٦) المؤمنون: ١٨.

الصورة لأهلك الزرع، فهذا كلّه محسوب له حسابه، والله سبحانه يقول: نحن ننزل المطر من السماء بمقدار وحساب.

وهناك آية تتحدّث عن الطعام في الأرض :

﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾(٧).

وتقول رواية مذكورة في تفسير عليّ بن إبراهيم :إنّ المقصود من أربعة أيام هو فصول السنة الأربعة، ولمّا كان سند الرواية غير معلوم الصحّة لهذا نعطي مضمونها قيمة احتمالية فقط. ولعلّ المقصود هو أربع مراحل زمنية مرّت على الأرض وقدّرت فيها أقواتها، وعلى أيّ حال فإن ذلك قد تمّ بالتقدير الإلهي. فلهذه الفصول أو المراحل الزمنية علاقة بتوفير المواد الغذائية في الأرض، وهذه العلاقة قد عينّها الله تعالى وحدّد مقدارها.

إلى هنا ذكرنا التقدير المعلّق بالأمور العامّة، وهو يستعمل أيّضاً في الحوادث الخاصّة الجزئية، مثلاً:

١ـ قصّة طوفان نوح، فبعد أن أنفق نوح(ع) (٩٥٠) عاماً من عمره في الدعوة إلى دين الله والتخويف من عذابه، فإنّ قومه لم يستجيبوا له إلّا بعض الأفراد ممّن لا يتجاوز عددهم العشرات، وأخيراً فقد نزل العذاب، وكان بصورة طوفان هائل، فبدأ المطر ينزل من السماء بغزارة، وأخذ الماء ينبع من الأرض بتدفّق حتّى غطّى الماء المنطقة كلّها، والتقى ماء المطر بماء الأرض، ولم ينج شيء من الماء سوى سفينة نوح وما فيها ومن على سطحها. ويتحدّث الله سبحانه عن هذا الأمر فيقول:

﴿فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾(٨).

أي أنّ هذا الماء بهذه السعة أيضاً قد حسب له حسابه.

(٧) فصلت: ١٠.

(٨) القمر: ١٢.

إذن القدر يستعمل للأمور الخاصّة، ولا يختص بالأمور العامّة، وهذا يدحض فول القائلين: إنّ التقدير يعني القوانين العامّة للطبيعة، أو سنن الوجود الكلية، فقد استعملت الآية التقدير في الموارد الجزئية.

كلّ ما مرّ علينا لحدّ الآن هو التقدير المتعلّق بحركة الشمس أو القمر أو نزول الماء من السماء أو تدفّقه من الأرض، وكلّ هذه لا علاقة لها بأفعال الإنسان الاختيارية، والتقدير في هذه المجالات لا ينشأ منه أيّ إشكال، وهنا نتساءل:

هل يمتدّ التقدير ليشمل الأفعال الاختيارية للإنسان؟

الجواب: نعم تستعمل الآيات التقدير في مورد أفعال الإنسان الاختيارية منها:

٢ـ قصّة موسى(ع): فنحن نعلم أنّ موسى (ع) بعد حادثة النزاع الذي جرى بين الاسرائيليين والقبطيين، وأدّى إلى قتل واحد من الأقباط المؤيّدين لفرعون على يد موسى(ع) فقد خرج موسى من مصر ميمّماً تلقاء مدين التي كان يسكنها شعيب(ع) وهو نبيّ تلك المنطقة، وبعد أن أجهد موسى تعب الطريق الطويل الذي يفصل مصر عن مدين، وصلها جائعاً لم يتناول خلال أيّام السفر سوى أعشاب الصحراء التي يصادفها الماشي اثناء رحلته، وكانت على مشارف مدين آبار يقصدها أهل المدينة ليرووا منها أغنامهم، فالناس الأقوياء يسبقون غيرهم ويفسحون المجال لأغنامهم لكي ترتوي حتّى تكتفي ثمّ يأتي الناس الضعفاء أو من ليس لأغنامهم راع فإذا وجدوا فضله من الماء قد زادت على حاجة الأولين فإنّهم يتحفون بها أغنامهم.

وفي هذه الأثناء وصل موسى(ع) وجلس مستظّلاً تحت شجرة من الأشجار فلاحظ فتاتين تتّسمان بالحياء، قد وقفتا جانباً مع أغنامهما ولا تتقدّمان نحو الماء، فنهض موسى متّجهاً نحوهما، وسألهما عن سبب توقّفهما عن إرواء أغنامهما، فأجابتا: ليس عندنا راع لها، ولا نستطع منافسة الرعاة الأقوياء، ولهذا فنحن ننتظر حتّى يروي هؤلاء أغنامهم فنأخذ ما تبقى من الماء لنطفيء به عطش أغنامنا.

فأثار هذا الموقف أريحية موسى(ع) فمع أنّه كان جائعاً مصاباً بالضعف فقد

أسرع إلى بئر وتناول الدلو وملأه ماءً ثمّ ناداهما: هيّا أسقيا اغنامكما.

وتدلّ هذه المبادرة من موسى على أنّه كان يتمتّع بقدرة بدنية ضخمة، فمع أنّه كان تعباً جائعاً ولكنّه أقدم على عمل ليس باليسير، وهذا أمر مثير للإعجاب.

فتقدّمت الفتاتان وروتا أغنامهما من الماء ثمّ عادتا إلى بيتهما، فاستغرب أبوهما من عودتهما اليوم مبكرّتين، فقصّتا عليه كلّما جرى، وأغرقتا في الثناء على ما يبدو منه من مروءة وطهارة وعفّة، واقترحت إحداهما على الأب، أوّلاً: أن يعطيه أجر وجزاء هذا العمل، ثانياً: أن يتسخدمه لرعي الأغنام وسقايتها. فأمرهما الأب أن تبحثا عن الشابّ، والقرآن الكريم يقول في هذا المجال:

﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ، قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾[٩].

فامتثل موسى ، لأنّه قد وصل تواً من سفر قد نال منه ما نال وهو فارّ من وطنه، ولا يملك بيتا هنا يأوي إليه، وفجأة تعرض عليه هذه الدعوة فإنّه يلبّيها لا محالة منتظراً ماذا يفعل الله به، ولما جاء إلى شعيب(ع) وحدثّه بقصّته والحوادث التي جرت عليه أمّن عليه شعيب واقترح عليه:

﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرَاً فَمِنْ عِنْدِكَ﴾[١٠].

فرضي موسى بهذا العرض المغري، وبقي عنده المدّة التي اتفقا عليها، فلمّا انتهت استأذن شعيباً في أن يصطحب زوجه إلى مسقط رأسه، وخلال مسيره مرّ بوادي الطور، وكان ظلام الليل قد خيّم على الأفق، وأحسّت الزوج بألم المخاض في هذه الصحراء الموحشة الخالية وكان البرد قارصاً، فتسلّل الإضطراب إلى قلب موسى، ماذا

(٩) القصص: ٢٥.

(١٠) (ن. م): ٢٧.

يعمل في هذا الجوّ البارد المظلم ولا يوجد من يعينه؟

فقال لزوجه: امكثي قليلاً، وأنا ذاهب لأفتّش هنا وهناك لعلّي أجد ناراً تستدفئين بها، وحينئذٍ شاهد ناراً في الجانب الأيمن للوادي، أي في جبل طور سيناء، فتخيّل أنّ هناك رعاة قد أوقدوا ناراً فقصدهم ليستعين بهم، فلمّا اقترب وجد أنّه نور عجيب يتلألأ من شجرة، فبهت موسى من هذا الأمر غير المتوقّع، وفجأة سمع صوتاً أغرقه في بحر من الإستغراب:

﴿إِنِّي أَنَا ٱللهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾[11].

إنّه نداء يصل إليه من كلّ جانب، ولكنّه كان من الواضح أنّ له علاقة خاصّة بهذه الشجرة، ثمّ يعلم من الصوت أنّه قد أصبح نبياً، وهو مكلف بالذهاب إلى فرعون وقومه لدعوتهم إلى الحقّ.

إذن قصد موسى الشجرة باحثاً عن نار، ولكنّ الذي ظفر به هو الوحي الإلهي والنبوّة والتكليف بإنقاذ بني إسرائيل من ظلم فرعون، إنّه أمر لم يتوقّعه موسى، ولم يهدف إليه، وإنّما كان يبحث عن شيء آخر فوجد هذا، وعندما يتحدّث القرآن عن هذه المرحلة من حياة موسى(ع) فهو يقول:

﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى * وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي * ٱذْهَبْ أَنْتَ وأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلا تَنِيَا فِي ذِكْرِي * ٱذْهَبا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّه طَغَى﴾[12].

فأنت يا موسى ـ لم تجيء إلى هذا المكان صدفة، بل جئت بحساب ودقّة، فلهذا كان عليك أن تخرج من بلدك وتصل إلى هذا المكان لتتلقّى الوحي من جانب الطور الأيمن.

(١١) (ن. م): ٣٠.

(١٢) طه: ٤٠ ـ ٤٣.

فهذا تقدير يتعلّق بأعمال الإنسان الاختيارية، فالمشي والسفر وما يتعلقّ بهما أمور اختيارية للإنسان لم يجبر عليها، ولكنّ هذه جميعاً قد ادّت إلى نتيجة لم يحسب موسى لها حساباً ولم يجعلها له هدفاً، فالله سبحانه رتّب الأمور ونظّم الحوادث بحيث يصل موسى(ع) في هذه الليلة إلى هذا المكان فيصبح نبياً:

﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسى﴾.

٣ـ ونظير هذا ما حدث في غزوة بدر، فالمسلمون كانوا يقصدون إلى الإنتقام من قريش واسترجاع ما نهبوه منهم من أموال فصمّموا على الهجوم على قافلة قريش التجارية التي يشرف عليها أبو سفيان والتي كانت عائدة من الشام إلى مكّة. ولكنّ الحوادث تنتظم بشكل لم يتوقعه أحد، فقافلة أبي سفيان تتجاوز آبار بدر، ويستقر المسلمون قرب هذه الآبار، وتصل الأنباء الى قريش في مكة فتجهّز جيشاً، ويقفون في هذه المنطقة وجهاً لوجه.

وما كانت للمسلمين نية الحرب مع قريش، وإنّما كانوا يقصدون مباغتة القافلة وأخذ أموال منها بعنوان المقاصة مع الأموال التي نهبتها قريش منهم، ولكنّ الله سبحانه كان قد قدّر شيئاً آخر، فقد كان من المقدّر أن تقع حرب بينهما في منطقة بدر، وينتصر فيها المسلمون الذين لا يحسدون في ذلك الوقت، لا من حيث العدد ولا من حيث العدّة، وهم يواجهون عدوّاً قويّاً مجهّزاً.

فالمواجة المسلّحة لا بدّ أن تقع ولكن المسلمين لم يحسبوا حسابها بل ولم يتصوّروها، ويتحدّث القرآن الكريم عن هذه الواقعة قائلاً:

﴿وَلَوْ تَواعَدْتُمْ لاخْتَلَفْتُمْ في الميعادِ وَلكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرَاً كَانَ مفعولاً﴾ [١٣].

فحركة المسلمين عمل إنساني اختياري يقصدون من ورائه مباغتة قافلة تجارية، ولكنّ الحوادث تقع وتتوالى بشكل غير متوقّع، فالتدبير الإلهي كان قد خبأ لهم حرباً ينتصر فيها المسلمون.

(١٣) الأنفال: ٤٢.

إذن إلى هنا تبيّن لنا أنّ التقدير الإلهي لا يقتصر على الأمور غير الإختيارية والأشياء العينية، بل ويشمل أفعال الإنسان الإختيارية أيضاً.

ويثار في هذا المجال سؤال يقول:

إذا كان كلّ شيء مشمولاً للتقدير الإلهي، فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئاً مخالفاً لذلك التقدير، ألا يعني هذا أنّه قد أصبح مجبراً وأنّ الجبرية أمر لا مفرّ منه؟

قبل الجواب لا بدّ من ذكر مقدّمة له، وهي أنّ كلّ ظواهر هذا العالم في أي مكان كانت، وفي أيّ زمان وجدت، وتحت ظل أيّ شروط تحقّقت، فهي ملازمة للحدود والقيود.

فإذا تأمّلنا في عالم الطبيعة لم نجد فيه شيئاً بلا حدود ولا قيود ولا مقدار ولا شرط، بل كلّ شيء منها له حدّ ينتهي إليه ومقدار يختصّ به وشروط لا يوجد بدونها. فمن الكرات السماوية الهائلة الحجم إلى أصغر مكوّنات الذرّة كلّها تتميز بهذه الخاصّية وهي أنّ لها حدّاً، فهي محدودة من حيث الحجم والبعد صغيرة أو كبيرة ومحدودة من حيث الزمان وطول عمرها، فلا وجود لظاهرة في هذا العالم تتمتّع بعمر لا نهائي، وإنّما هي تستمر الى «أجل مسمّى» حسب تعبير القرآن.

وكذا القيود والارتباطات بين الظواهر، فلا توجد في هذا العالم ظاهرة منفصلة ومقطوعة الصلة بالأشياء الأخرى. ونظيره شكل وخواص وأعراض الأشياء فلكلّ شيء أعراض ومشخّصات معينة. ونذكر وجودنا مثالاً على ذلك، فوجود الإنسان ليس وجوداً غير محدود، والنوع الإنساني ليس أزلياً ولا أبدياً كما كان يتصوّر بعض الفلاسفة الماضين، بل قد وجد في مرحلة تاريخية معينة، إذن من حيث الزمان هو محدود، أي أنّ هناك زماناً قبل ذلك لم يكن فيه الإنسان موجوداً.

وكذا من حيث المكان فقد وجد في مكان خاصّ هو الكرة الأرضية ولا شكّ أنّه غير موجود في كثير من الكرات الأخرى، ولكن هذا لا ينفي احتمال وجود الإنسان أو أحياء أُخرى في بعض الكرات، ويتردّد العلماء في إثبات شروط الحياة

فيهـا، ولهذا فإنّ أغلبهم يؤكّد خلوّها من الأحياء. فالإنسان لا بدّ أن يعيش على الأرض، ولا يستطيع الحياة في القمر أو في المشتري أو في زحل، فهو إذن من حيث المكان محدود أيضاً.

وأعضاء الإنسان وأجهزته محدودة أيضاً، فلكلّ منها حدّ خاصّ من حيث الحجم والموقع: للعين حجم معيّن يكبر قليلاً أو يصغر قليلاً، ولكنّه معيّن من حيث المجموع، فلا وجود لعين بحجم الهرم.

وكـذا قلب الإنسان وسائر أعضائه وجوارحه فهي جميعاً محدودة من حيث الحجم، ومن حيث الموقع، فالعين لا تقع في الرجل بل لا بدّ من كونها في الرأس، والقلب لا يحلّ في الجمجمة بل لا بدّ من كونه في الصدر.

وكذا الأعمال التي تصدر منّا، فهي لا يمكن أن تكون بلا قيد ولا شرط، فكلّ عمل لا بدّ أن يتمّ عن طريق عضو خاصّ وجهاز معيّن، وضمن شروط وقيود، فنحن لا نستطيع أن نرى بوساطة آذاننا بل لا بدّ أن تتمّ الرؤية بوساطة العين، ولا يمكننا أن نسمع عن طريق الفم بل لا بدّ من أن يكون ذلك عن طريق الأذن، فكلّ عضو يقوم بفعل معيّن، ولا ينتظر من أحد الأعضاء أن يقوم بوظائف عضو آخر، وهذا يعني أنّ أفعالنا محدودة.

وحتى هذا الفعل الذي لا بدّ أن يصدر من جهاز خاصّ نراه أيضاً مقيّداً بحدود، فعيوننا لا يمكنها رؤية الأشياء الضئيلة جدّاً. والشيء الذي نراه عادة لا نستطيع رؤيته أيضاً في كلّ وقت، بل لا بدّ من توفّر مقدار من الضوء كاف للرؤية، ولا بدّ أن يكون بعد الشيء المرئي ضمن حدود معيّنة حتّى يرى، وكلّما ابتعد فإنّه يصغر حتّى يصل إلى حدّ لا يمكن رؤيته فيه، مثلاً: عندما تحلق الطائرة في الجو فإنّ الحـافلات ترى وكأنّها بحجم لعب الأطفال ثمّ تتضاءل كلّما شهقت الطائرة حتّى تختفي عن رؤية الإنسان.

وكـذا قدرة الإنسـان على السمـع فهي محدودة بأبعاد معينة..ونظيره تناول الإنسان للغذاء، فهو لا يمكنه تناوله إلّا عن طريق الفم، وهو لا يستطيع مثلاً أن

يأكل الحجر ولا العظام، إذن جهازه الهضمي محدود، وهو لا يستطيع أن يأكل من دون انقطاع، بل لا بدّ أن يكون جائعاً ويشتهي الطعام.

وكذا تنفسه فهو لا يستطيع أن يتنفّس عن طريق العين، بل لا بدّ أن يكون عن طريق الجهاز التنفّسي، ولا بدّ أن يكون في الجوّ الذي يتنفّس فيه الإنسان نسبة معيّنة من غاز خاصّ ولابدّ أن تقع الرئتان في مكانهما المعيّن وو.. حتّى نصل الى الخلايا التي يتكون منها كلّ بدن الإنسان.

إذن أعضاء الإنسان وأنسجته وأجهزته كلّها تعمل ضمن حدود وقيود وهي لا تتجاوزها. مثلاً من أعمال الإنسان الاختيارية التكلّم وهو يتصوّر لأوّل وهلة انّه غير مشروط بشيء، ولكنّه عندما يتأمّل يجد أنّ كلامه مشروط بأشياء عديدة فلكي يتمّ الكلام لا بدّ من وجود الشفتين والأسنان واللسان والقصبة والحنجرة والأوتار الصوتية، فلو لم يخلقها الله لم نستطع الكلام.

ومن هنا نعلم أنّ كلّ ما في عالمنا فهو محدود وله قيود وهذا هو المقدار الذي قدّره الله له:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[١٤].

ومن جملة الأقدار القدر الزماني فلكل شيء أجل معيّن، ويشير القرآن الكريم إلى الأشياء ثمّ يقول: لها أجل مسمّى.

والآن من الذي جعل هذا القدر للأشياء؟

لمّا كنّا معترفين بأنّ العالم بأجمعه مخلوق لله فإنّ جميع شؤونه تكون منه سبحانه، فعندما خلقنا الله قدّر لنا زماننا ومكاننا، والله تعالى خلق كلّ شيء بمقدار معيّن، ولا يصطدم هذا بأيّ إشكال، ويأتي الإشكال فقط عندما نعمّم القدر ليشمل أفعال

(١٤) القمر: ٤٩.

الإنسان الاختيارية، وعندئذ يتصوّر البعض أنّه يلزم منه كون الإنسان مجبراً على أفعال، ولكنّنا قد ذكرنا فيما مضى أنّ أفعالنا الاختيارية كلّها محدودة، فهل هذه الحدود باختيارنا؟

إنّ أول شرط لكي تتّم أفعالنا الاختيارية هو كوننا أحياء، فالميت لا يفعل شيئاً، فهل الحياة تحت تصرّفنا أم هي باختيار الله؟

لا شكّ أنّها باختياره سبحانه، وجودها ومقدارها. إذن مقدّمات الفعل الاختياري أكثرها غير اختياري، قد تمّ بإرادة الله وتقديره، ولا يبقى إلّا مجال ضيّق يستطيع الإنسان أن يعمل فيه اختياره، فالقدر يعني أن الأسباب والمعدّات والظروف اللازمة لأيّ عمل هي من خلق الله وتقديره، وهي تشكّل الأجزاء الغالبة للعلّة التامّة، ويبقى جزء من هذه العلّة تحت اختيار الإنسان، فالقدر يتعلّق بمرحلة ما قبل الانتخاب.

وفي دائرة أعمالنا الاختيارية قد توجد لها علاقات وارتباطات لم نفكّر بها ولم نتوقّعها، وهذه العلاقات هي التي تشكل القدر الخاصّ، مثلًا أخرج من بيتي باختياري، ويخرج صديقي من داره باختياره، ثمّ نلتقي عند مفترق الطرق دون أن نحسب لهذا اللقاء حساباً، فهذا اللقاء لم يكن اختيارياً، ولكنّ مقدّماته اختيارية.

فهذه العلاقات اللامرئية والموجودة بين أفعالنا الاختيارية لسنا مطّلعين عليها نحن، ولا نجري على أساسها حساباتنا، ولكنّ الله يعلمها ويحسب على أساسها الحسابات، كما مرّ علينا في قصّة موسى عندما تحرّك من مصر إلى مدين، ثمّ عاد، وفي طريق العودة جرى له ما جرى، كيف حصلت هذه الروابط بين الحوادث؟

لا بدّ أن يبدأ موسى(ع) عودته في وقت بعينه ليصل في تلك الليلة إلى قرب الشجرة، ولا بدّ أن تحسّ زوجه ألم المخاض لكي يبحث لها عن نار و... فموسى عاد من مدين باختياره وقصد النار باختياره، ولكنّ الأشياء الأخرى التي حدثت لم تكن باختياره.

فمن مجرى اختياري واختيار الطرف الآخر توجد أرضية غير اختيارية

لاختيار ثالث، فهو سبحانه عالم بكلّ شيء، والماضي والحاضر والمستقبل كلّها حاضرة لديه، فهو يعلم أيّ شيء لا بدّ أن يلتقي بأيّ شيء وفي أيّ مكان ليوجد النظام الأحسن.

فترتيب المقدّمات والوسائل حتّى للأفعال الاختيارية إنّما هو من تقديرات الله، فالله هو الذي قدرّها بهذا المقدار، وهو الذي نظّم روابطها بهذا الشكل من دون أن ينافي هذا اختيار الموجودات المختارة.

ونستنتج من هذا البحث بعض النتائج:

١ـ ينقسم القدر إلى قسمين: القدر النوعي، والقدر الشخصي، فالله قد قدّر للإنسان أن يعيش على الأرض وفي هذه المرحلة من التاريخ، هذا هو التقدير النوعي. والله سبحانه أيضاً قد قدّر لفلان أن يولد من هذا الأب ومن هذه الأمّ وأن يكون بهذا اللون الخاصّ، هذه تقديرات شخصية.

٢ـ ويمكننا تقسيم التقدير من زاوية أُخرى إلى تقدير علمي، وتقدير عيني، فالتقدير العلمي يعني أنّ الله سبحانه يعلم بكلّ شيء وفي أيّ زمان ومكان يوجد وبأيّ شكل يتحقّق، ولا يعني هذا القول الجبرية، لأنّ أحد الأقدار هو أن تصدر الأفعال الاختيارية من الإنسان من مجرى الاختيار، ولو أنّها تحقّقت من غير مجرى الاختيار لخالف ذلك التقدير العلمي ، فالله يعلم بكلّ إنسان ماذا يعمل وماذا يختار.

أمّا التقدير العيني فهو يعني أنّ الله يوجد الأشياء في الخارج بمقدار معيّن وحدود خاصّة. ويعود التقدير العيني إلى إيجاد العلل الناقصة أي إيجاد المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود ظاهرة ما وهي مؤثّرة بنحو من الأنحاء في حدود ذلك الشيء.

ولكن العلّة التامّة لا تسمّى بهذا الإصطلاح تقديراً وإن كانت مستندة إلى الله بل تسمّى «قضاء» وسوف يأتي تفصيله فيما بعد.

فالعقل عندما يلاحظ أنّ تعين أيّ موجود يتمّ بوساطة موجودات أُخرى، والله

سبحانه هو الجاعل لهذا النظام بحيث يوجد كلّ شيء في ظروف معيّنة فإنّه يسمّي ارتباط العلل الناقصة بإيجاد الله تقديراً.

٣ـ أن للتقدير مراتب، فأحياناً نقيس ظاهرة ما إلى عللها ومعدّاتها ومقتضياتها المباشرة، وأحياناً أُخرى نقيسها إلى عللها المتوسّطة أو البعيدة أي إلى سبب السبب وشرط الشرط ومعدّ' المعدّ فهذه أيضاً مرحلة من التقدير، فما لم يوجد شرط الشرط وسبب السبب فإنّ الشرط والسبب القريب لا يتحقّق، فالبعيد أيضاً من مقدّرات هذه الظاهرة.

مثلاً: الرؤية مشروطة بوجود الضوء، ولكنّ وجود الضوء نفسه له شرط، وهو أن تكون تلك الجهة من الأرض مواجهة للشمس، ولا ينتهي الأمر عند هذا الحدّ وإنّما حسب فرضيّة تبدّل المادّة الى طاقة فإنّه لا بدّ من تحوّل كمية من مادّة الشمس إلى طاقة تشع ضوءاً، وهذا أيضاً مشروط بأنّ لا يكون هناك مانع يحول دون وصول الضوء إلينا.

إذن لكلّ ظاهرة شروط بعضها متصّل بها وبعضها بعيد عنها وبعضها متوسط في البعد، والتقدير أيضاً تكون له مراتب حسب قرب أو بعد هذه الشروط عن تلك الظاهرة. وكلما كان التقدير أبعد فإنّ احتمال التغيير والتحوّل يكون أكبر، وكلّما كان التقدير أقرب إلى الظاهرة فإن ذلك الاحتمال يقلّ تدريجياً، وتزول عنه حالة الغموض والإبهام، فإذا نظرنا إلى الضوء عندما يشعّ من الشمس وحتّى وصوله إلينا فإنّ له شروطاً كثيرة، ولكنّه بعد وصوله إلى الأرض فإنّ تلك الشروط تقلّ.

وكذا سائر الأمور التي تحدث في حياتنا، فإنّ لها أسباباً بعيدة وأُخرى قريبة، فإذا قسناها إلى البعيدة كان احتمال التغيير كبيراً، وهو يقلّ كلّما اقتربنا إليها حتّى نصل إلى آخر أجزاء العلّة التامّة، وحينئذ تتحقّق الظاهرة نفسها وفي هذه اللحظة فإنّه لا يمكن أن تتغيّر، نعم يمكن أن تتغيّر فيما إذا استمرّ وجودها، فإذا تكلّم الإنسان بشيء فإنّه لا يستطيع أن يعيده وقد انقطع ارتباطه بفاعله، نعم يستطيع ان يكفّ عن الكلام منذ الآن أو يعمل شيئاً يخفّف آثار ذلك الكلام، ولكنّه لا يستطيع أن يجعل هذا

الكلام وكأنّه لم يوجد، فما دامت علّته التامّة قد تحقّقت فهو غير قابل للتغيير.

وعلى هذا يكون التقدير قابلاً للتغيير لأنّه عندما تتوفّر المقدّمات البعيدة لشيء ما فإنّ هناك عدّة وسائط باقية حتّى يتحقّق ذلك الشيء، وفي هذه الأثناء قد تحصل موانع فلا يوجد هذا الشي، لأنّ هذه جميعاً لا تشكّل العلّة التامّة له.

وهذا واضح جدّاً في أفعال الإنسان الاختيارية لأنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة في أفعاله الاختيارية هو إرادته، فحتّى لو تحققت كلّ الشروط ولكنّ إرادته لم تتعلّق به فإن العلّة التامة لم تتحقّق، وبناءً عليه فإن النتيجة لا توجد.

والتقدير كما مرّ علينا يتعلّق بمرحلة العلّة الناقصة فهو إذن قابل للتغيير. وبالالتفات إلى هذه الملاحظة يندفع ما يحوم من شبهات حول كثير من الروايات التي تتحدّث عن أنّ بعض أعمال الإنسان يغيّر التقدير.

مثلاً: إعطاء الصدقة يدفع البلاء المقدّر، فهناك قصّة مشهورة تقول إنّ النبي الأكرم(ص) كان جالساً يوماً بين أصحابه، فمرّ عليهم شيخ يهودي فالتفت الرسول(ص) إلى أصحابه وقال لهم: إنّ هذا الشيخ ذاهب إلى الصحراء ليحتطب، ولكنّه لا يعود لأنّ الموت ينتظره هناك، ولكنّه بعد فترة من الزمان عاد الشيخ وهو يحمل حطبه، فسأل الأصحاب النبيّ(ص): كيف عاد حيّاً فقال لهم: نادوه، فامتثلوا وجاء الشيخ، فقال له الرسول: اطرح حملك أرضاً وافتحه، ففتحه فوجدوا في وسطه حيّة كبيرة، فقال النبيّ(ص): لقد كان من المقدّر أن تلدغ الشيخ هذه الحيّة، ولكنّه أعطى صدقة في الصباح فدفعت عنه هذا البلاء المقدّر.

إذن هذا التقدير قد كان معلقاً، ومقتضى السير العادي أنّ الحيّة تلدغه ولكنّه قد حدث مانع، وليس هذا المانع طبيعياً وإنّما هو ميتافيزيقي، أي أنّ الأثر الطبيعي لإعطاء الصدقة ليس هو منع الحيّة من اللدغ فلا توجد رابطة طبيعية بين هذين، بل العلاقة بينهما ميتافيزيقية أي أنّ الله قد وفّر الظروف ـ بعد إعطاء الصدقة ـ التي تمنع الحيّة من لدغ ذلك الشيخ.

ونظيره ما ورد من روايات تؤكّد على أنّ صلة الرحم والإحسان للوالدين تغيّر

التقديرات لصالح الإنسان، وإنّ قطع الرحم وعقوق الوالدين تغيّرها لتنتهي إلى ضرره.

ومن هنا نفهم موضوع البداء الوارد في الروايات أنّه:

ما عبد الله بشيء أفضل من البداء، وهو يعني أنّ الله سبحانه أو المعصوم(ع) يبيّن شيئاً، ولكنّه ليس بصورة قطعية وإنّما هو مشروط بشيء، ثمّ يتغيّر ذلك الشرط والإنسان غير ملتفت إليه فلا يقع المشروط.

وإذا اعتقدنا بأنّ التقديرات معلّقة ومشروطة حينئذ يصبح مجال للدعاء لكي يكون عاملاً يقف أمام المقدّرات، ولهذا نلاحظ الذين لا يعتقدون بإمكانية التغيير في المقدّرات أنّهم محرومون من الدوافع التي تحملهم على الدعاء، بل ويعتقد البعض أنّ الإيمان بالتقدير أحد عوامل التأخّر والركود والضعف.

والرؤية المبنّية على التوحيد تخالف هذا الاتجاه وتعتبر الأسباب والشروط مؤثّرة في مجالها المعين، ولكنّ التقديرات لا تنفي الاختيار عن الإنسان، فالاختيار الانساني من جملة المقدّرات، فالأعمال الاختيارية لا بدّ أن تتمّ عن طريق جهود الإنسان نفسه إلّا أنّنا لا نعلم المصير النهائي الذي يعينه الله للإنسان، وكلّ من يعمل ما في وسعه ثمّ يترك النتيجة لله فهو مرتاح الضمير سواء أكانت النتيجة إيجابية أم سلبية.

وعلى هذا يصبح الاعتقاد بالتقدير عاملاً من عوامل التقدّم والحركة وعدم اليأس، لا أنّه عامل الخمول والركود واللامبالاة. فالإنسان الخامل غير معذور، وحتّى إذا اطمأنّ الإنسان بالنتيجة فإنّ عليه أن يبذل كلّ ما في وسعه.

وقد يعترض البعض قائلاً: إنّ التغيير في التقدير ينافي كون علم الله ثابتاً لا يقبل التغيير، وإذا تغيّر التقدير تغيّر معه العلم الإلهي.

والجواب: لقد سبق لنا القول: إنّ لله ألواناً من العلم، أحدها: العلم المنتزع من مقام الذات، فالله عالم بالأشياء على ما هي عليه وهو علم يرفض أيّ تغيير، وكلّ ظاهرة تحدث في أيّ زمان ومكان وبشروطها فهي منعكسة في العلم الذاتي.

وهناك علم آخر ينتزع من مقام الفعل، وهو لا علاقة له بمرحلة ما قبل الفعل ولا ربط له أيضاً بالتقدير.

ويوجد لون ثالث من العلم يتعلّق بمرحلة ما قبل الفعل وهو خارج عن الذات، أي أنّ الحوادث المستقبلية منعكسة في موجود يسمّى «الكتاب» ولهذا الكتاب مراتب متعدّدة، فالكتاب الذي لا يطرأ عليه أيّ تغيير هو «أمّ الكتاب» الذي تنعكس فيه التقديرات الحتميّة كما توجد في الخارج. وتوجد كتب أو ألواح أخرى تعكس الحوادث بأشكال متعدّدة، وفي هذه قد يحدث التغيير:

﴿يَمْحُو ٱللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[١٥].

فهي تقديرات تعني العلل الناقصة القابلة للتغيير، مثلاً قد يوجد في مثل هذه الكتب أنّ فلاناً يولد في الزمان الكذائي والمكان الفلاني ويعيش سبعين عاماً إلّا إذا قام بالدعاء أو وصل رحمه، فهذا الشرط في الألواح دون اللوح المحفوظ يمكن أن يتغيّر: ﴿يَمْحُو ٱللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾.

ويؤيّد هذا قوله تعالى:

﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ﴾[١٦].

فكلّ التنبّؤات التي يتحدّث بها الأولياء المعصومون ثمّ تتخلّف فإنّها منقولة عن الألواح التي هي دون اللوح المحفوظ وهي قابلة للتغيير.

ولا يختّص التقدير بالحدود المكانية والشروط والمعدّات، بل ويشمل الحدود الزمانية للأشياء أيضاً، فمن تقديرات الموجود زمان مبدئه وزمان انتهائه، وهو ما يسميه القرآن بـ «الأجل» وينسبه لكلّ مخلوقات هذا العالم، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّماوات وَالأَرْض وَمَا بَيْنَهُما إلَّا بِالْحَقِّ وَأَجلٍ مُسَمّى﴾[١٧].

(١٥) الرعد: ٣٩.

(١٦) (ن. م).

(١٧) الأحقاف: ٣.

﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجري إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى﴾[١٨].

وبالنسبة للنوع الإنساني يقول تعالى:

﴿وَلَكُم فِي ٱلأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِين﴾[١٩].

وصحيح أنّه لم يعبّر بلفظ الأجل ولكنّ قوله«إلى حين» يؤدّي نفس المعنى.

وبالنسبة لكلّ أمّة من البشر يقول تعالى:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فإذا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُون﴾[٢٠].

وبالنسبة لكلّ فرد من الناس يقول جلّ وعلا:

﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ ٱللهُ نَفْساً إذا جَاءَ أَجَلُها﴾[٢١].

ومن الآيات التي تدلّ على أنّ الأجل من مصاديق القدر هاتان الآيتان:

﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكينٍ إلى قَدَرٍ مَعلُوم﴾[٢٢].

وهي تتحدّث عن الجنين كيف أنّ له زماناً معيناً. وفي آية أخرى يقول تعالى:

﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلأَرْحَامِ مَا نَشَاء إلى أَجَلٍ مُسَمّىً﴾[٢٣].

ويستعمل «الأجل» بشكلين:

١ـ تارة يقصد به طيلة عمر ظاهرة ما أو عمل أو موجود.

٢ـ وأخرى يقصد به انتهاء عمره.

وقد استعمل الأجل في القرآن بهذين المعنيين، ففي قصّة موسى مع شعيب(ع)

(١٨) لقمان: ٢٩.

(١٩) البقرة: ٣٦.

(٢٠) الأعراف: ٣٤.

(٢١) المنافقون: ١١.

(١٢٢ المرسلات: ٢١ ـ ٢٢.

(٢٣) الحج: ٥.

يقول تعالى:

﴿أَيَّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ﴾.

فالأجل هنا بمعنى طيلة الفترة.أمّا الآيات التي تقول:

﴿إلى أَجَلٍ مُسَمّىً﴾ فهي تعني نهاية المدّة.

وكلّ ما قلناه في القدر فهو صادق على الأجل، فالأجل قابل للتغيير، ويسمّى الأجل المعلّق مثل التقدير المشروط، فهو معلّق على شيء إذا تحقّق فإنّ الأجل يصل في هذا الزمان. وهناك آية تدلّ على أنّ الأجل قابل للتغيير:

﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إلى أَجَلٍ مُسَمّىً إنَّ أَجَلَ ٱللهِ إذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ﴾(٢٤).

فالأجل الذي لا يتغيّر هو أجل الله الذي قد عيّنه سبحانه وهو المرحلة النهائية، وهذا يعني شيئين:

١ـ لكلّ أمّة أجل فهي لا تكون من دون نهاية.

٢ـ لبعض الأمم أجل ولكنّ الله يؤخّره نتيجة لإيمانهم، وهذا هو الذي يرتبط ببحثنا، وقد تناولت الآيات هذا الموضوع بصور متعدّدة، فبيّنت أنّ أجل بعض الأمم يسرع إليها بصورة عذاب يأتي عليهم جميعاً كما في قصّة طوفان نوح(ع) فقد قضي على الأمّة بأكملها سوى نوح وأفراد قليلة، وأمّا إذا آمنت الأمم فإنّهم يعيشون حسب أعمارهم الطبيعية ولا يسرع إليهم العذاب.

ولا بدّ أن نشير في خاتمة المطاف إلى أنّ الأجل، إذا كان معلّقاً فهو من مراحل التقدير، وأمّا إذا كان حتمياً فهو من مراحل «القضاء» الذي هو موضوعنا اللاحق بإذن الله.

(٢٤) نوح: ٣.

القضاء الإلهي

وهو من المواضيع التي تدور حول الأفعال الإلهية، وقد يعتبر العرف في بعض الأحيان القضاء مرادفاً للقدر، ولكنّنا نعتبر هذين المفهومين دالّين على مرحلتين من مراحل تحقّق الفعل الإلهي بحيث تكون مرحلة القدر متقدّمة على مرحلة القضاء.

ولهذه المسألة جذور عميقة في التاريخ الإنساني، وقد كانت مدار البحث الحادّ بين المتكلمين في صدر الإسلام، وكان القائلون بالقضاء والقدر يتبنّون عادة المذهب الجبري، أمّا الذين يؤمنون باختيار الإنسان فإنّهم كانوا منكرين للقضاء والقدر أو مؤوّلين إيّاهما بشكل يتلاءم مع اختيار الإنسان. وتهاجم رواياتنا كلتا الطائفتين، وهي تثبت من ناحية القضاء والقدر الإلهيين وتبيّن من ناحية أُخرى عدم منافاة ذلك لاختيار الإنسان.

فالقدر كما مرّ علينا يعني معرفة المقدار أو إيجاده، ويتعلّق بأجزاء العلّة، أي بالعلّة الناقصة، بينما القضاء يعني إتمام الفعل، ويتعلّق بالعلّة التامّة، ولهذا كان القدر متقدّماً على القضاء من حيث الترتّب العقلي.

إنّ القدر يخصّ المرحلة التي لم تصل فيها الظاهرة إلى الضرورة بحيث لا تكون جميع أجزاء العلّة التامّة قد تحقّقت، ولهذا فهو قابل للتغيير لأنّ الجزء الأخير

من العلّة قد لا يتحقّق، أمّا القضاء فهو يعني مرحلة إتمام العمل، ويطلق على المرحلة التي تكون فيها جميع أجزاء العلّة التامّة قد تحقّقت بحيث لا توجد أيّ حالة انتظار.

ولكنّ العرف قد يستعمل القضاء والقدر مترادفين، وهذا يفسّر ماورد في بعض الروايات من أنّ القضاء على شكلين، أحدهما: القضاء القابل للتغيير، وثانيهما: القضاء غير القابل للتغيير، فالقضاء القابل للتغيير هنا يعني مرحلة التقدير. ولكنّنا نطلق القضاء على مرحلة الضرورة والحتمية التي لا تقبل التغيير.

ونرى من الضروري استقصاء موارد استعمال القضاء في القرآن الكريم لنفهم المقصود منه، ولهذا الاستقصاء فائدة اخرى وهي إنهاء الصراع القديم ـ الذي كان بين المعتزلة والأشاعرة ـ لصالح الحقّ، وذلك لأنّ المعتزلة كانوا يؤوّلون الآيات التي تتحدّث عن القضاء والقدر، ويحاولون الفرار من القضاء الحتمي، بينما الأشاعرة كانوا يتبنّون الجبر ويرون القضاء شاملاً حتّى لأفعال الإنسان الاختيارية، ولمّا كان القضاء ملازماً للجبر إذن أفعال الإنسان تبدو اختيارية، ولكنّها ليست اختيارية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما هي جبرية.

ويعارضهم المعتزلة قائلين: لا يمكن إنكار اختيار الإنسان، ولو أنكرناه لما بقي للدين من معنى، إذن لا بدّ من تفسير القضاء في أفعال الإنسان الاختيارية بشكل لا يلزم منه الجبر، فقالوا مثلاً: إنّ القضاء يعني إصدار الحكم أو الأمر أو البيان، والله سبحانه يقضي، يعني يبيّن للناس أو يأمرهم، والناس قد يطيعون وقد يعصون.

وأمّا إذا استقصينا موارد استعمال القضاء اتّضح لنا أنّ جهود المعتزلة هذه في مقابل الأشاعرة أيضاً جهود عقيمة ولا ترفع الإشكال، ولا بدّ من حلّ القضية عن طريق آخر.

ونبدأ بذكر الموارد المختلفة لاستعمال كلمة القضاء في القرآن الكريم، ثمّ نتبعه بالبحث حول القضاء الإلهي.

فالقرآن يستعمل القضاء بمعان متعدّدة منها:

١ـ بمعنى تشريع أمر مهمّ وواجب مؤكّد قال تعالى:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لا تَعْبُدوا إلاَّ إيَّاهُ وَبالْوَالِدَيْنِ إحْسَاناً﴾[١].

ففي هذه الآية تشريع أمرين مهمّين،أحدهما: عبادة الله وحده، وثانيهما: الإحسان بالوالدين، فهما واجبان مؤكّدان لا استثناء فيهما، ولا يقبل أيّ عذر في التخلّي عنهما، وصحيح أنّ الواجبات في الشرع الإسلامي كثيرة، ولكنّ هذين الواجبين مؤكّدان، ولهذا استعمل لهما لفظ «قضى ربّك»، فالقضاء هنا بمعنى الأمر المؤكّد والقانون المهمّ. ويتمسّك المعتزلة بمثل هذه الموارد ليقولوا: إنّ القضاء في أفعال الإنسان الاختيارية يعني الأمر فقط.

٢ـ بمعنى إصدار الحكم وإنهاء الخصومة ورفع النزاع، وهو الاصطلاح الشائع في زماننا والمتعلّق بالقضايا الحقوقية والقانونية، قال تعالى:

﴿وٱللهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾[٢].

أي يصدر الحكم بالحقّ كما يصدر القاضي حكمه.

وأحياناً يستعمل القرآن هذه الكلمة مشرّبة بمعنى البيان والأعلام قال تعالى:

﴿وَقَضَيْنَا إلى بَنِي إسْرائِيلَ في ٱلْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ في ٱلأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً﴾[٣].

أي أصدرنا الحكم مقروناً بإعلامهم عن طريق الوحي أنّكم سوف تفسدون في الأرض وتتسلّطون وتظلمون وتتجاوزون الحدود الإلهية، وسوف تفعلون هذا مرّتين فيهاجمكم أعداؤكم ويسحقونكم، وهي عقوبة إلهية تأتي بعد إفسادكم،ثمّ تذكر الآيات تفاصيل الإفساد الأوّل والثاني، ثمّ يقول تعالى:

﴿وَإن عُدْتُم عُدْنَا﴾[٤].

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) المؤمن: ٢٠.

(٣) الإسراء: ٤.

(٤) (ن.م): ٨.

وهي تحتمـل أحـد معنيين، أحدهما: إنّ عدتم للافساد عدنا للتنكيل بكم، والثاني: إن عدتم عن الإفساد أي انصرفتم عنه عدنا عن تعذيبكم.

وتتحدّث هذه الآية عن القصةّ المعروفة في التاريخ عندما هاجم نبوخذ نصرّ فلسطين وقتل وشرّد بني إسرائيل، وأذاقهم الذلّ والهوان، وبعثرهم في الأوطان، وشتّت جمعهم، فاستقـرّت كلّ فئة منهم في جانب من جوانب الأرض، ولولا هذا الحدث لاستمرّوا في مكانهم لأنّهم أشدّ الناس تمسّكاً بالحياة القبلية، ولكن هجوم نبوخذ نصّر فرّقهم في بلاد الله العـريضـة، وانحـدر قسم منهم إلى الجزيرة العربية، واستقروا في خيبر وأطراف «المدينة»، ولكنّه قبل وقوع هذه الحوادث أوحى الله سبحانه إلى نبيّه ليعلم بني إسرائيل:

﴿وَقَضَيْنا إلى بَني إِسْرَائيل ...﴾.

ولا شكّ أنّ «قضينا» هنا يفهم منها معنى الإعلام فهل هي بنفسها تدلّ على الإعلام أم دلالتها عليه بشكل آخر؟

إنّ هذه الآية من الموارد التي يتمسّك بها المعتزلة، قائلين: إنّ القضاء هنا بمعنى الإعلام، ولكنّ الحقيقة أنّ القضاء في الأصل ليس بمعنى الإعلام، وإنّما يوجد أُسلوب خاصّ في اللغة العربية ـ وقد يوجد ما يشبهه في اللغات الأخرى ـ يسمّى الإشراب أو التضمين، وهو يعني إدغام معنيين في لفظ واحد، ثمّ إلحاق الحرف الذي يتعدّى به أحـدهـا بالثـاني، وذلـك يكون قرينة على هذا الإدغام، فالقضاء متعدّ بنفسه لا بـ«إلى» ولكنّه في الآية: «وقضينا إلى بني إسرائيل» وهذا شاهد على أنّ «قضينا» هنا قد أُشربت معنى آخر يتعدى لفظه بإلى، والمقصود من الإشراب هو أن يراد إلى جانب مفهوم مفهوم آخر لا يذكر صراحة في الكلام، مثلاً بدل أن نقول: نحن قضينا ثمّ أوحينـا إليهم هذا القضـاء، فإنّنـا لا نذكر الإيحاء بل نأتي بالحرف الذي يتعدى به«أوحينـا» ونلحقـه بـ«قضينا» فيصبح معناها «قضينا موحين». فالواقع إذن معنى القضاء ليس هو الإبلاغ، بل هو مفهوم قد أشرب في هذا اللفظ.

٣ـ ويستعمل القضاء أيضاً بمعنى الانتهاء وإتمام الأمر، وقد جاء بهذا المعنى

في قصّة يوسف(ع) عندما كان في السجن وسأله اثنان ممّن معه في السجن أن يفسّر لهما ما شاهداه في المنام، وبعد أن فسّر لهما ما أراداه، قال:

﴿قُضِيَ ٱلأَمْرُ ٱلَّذي فيهِ تَسْتَفْتِيَان﴾(٥).

أي أنّ تفسير الحلم هو هذان وقد انتهى وسوف يتحقّق حتماً.

وهناك آية تتحدّث عن نزاع بين الشيطان وأتباعه في جهنّم:

﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ ٱلأَمْر﴾(٦).

عندما انتهى كلّ شيء واتّضح حساب كلّ أحد، بحيث لم يبق مجال لأيّ تغيير، فإنّ أتباع الشيطان يهاجمونه بأنّك أنت الذي أضللتنا وانتهيت بنا إلى هذه النتيجة، ولكنّ الشيطان يدافع عن نفسه قائلاً: لم تكن لي سلطة عليكم، وإنّما دعوتكم فقط وقد استجبتم لي واقتفيتم خطواتي. فالفعل «قضي الأمر» هنا لا يعني الإعلام ولا إصدار الأوامر بل يعني أنّ الأمر قد انتهى وأصبح قطعياً.

ونستخلص من استقصاء موارد/إستعمال «القضاء» أنّ معناه الأصيل هو الانتهاء، ثمّ تضاف إليه أمور أخرى في بعض الاستعمالات حتّى يصبح مشتركاً لفظياً، ولكنّ له في جميع الموارد معنى مشتركاً، فالقضاء القانوني يطلق فيما إذا وقع نزاع بين شخصين أو فئتين على شيء ما، هذا يدّعيه لنفسه وذاك يزعم أنّه له، فملكية هذا الشيء تكون غير واضحة حتّى يحكم القاضي بينهما، وحينئذ ينتهي النزاع، فالقضاء يعني نهاية الخصومة.

وكذا القضاء عندما يستعمل في الأمور التشريعية، فهو يختصّ ببعض الواجبات لأهميتها كعبادة الله، وهو يعني أنّ هذا الواجب لا ترديد فيه ولا استثناء ولا تغيير فهو تشريع نهائي.

(٥) يوسف: ٤١.

(٦) إبراهيم: ٢٢.

إذن القضـاء يعني الإتمـام والانتهـاء سواء أكان في المجالات التكوينية أم التشريعية، وهو في الأمور التكوينية يتلاءم مع آخر مرحلة من مراحل تحقّقها، فإذا اكتملت أجزاء العلّة التامّة لظاهرة ما فإنّ وجودها يصبح قطعياً لا تغيير فيه، وأمّا إذا صادفنا بعض الروايات التي تتحدّث عن قضاء غير حتمي يمكن تغييره فالمقصود منه ما يرادف القدر وهو إطلاق عرفي.

ويمكننا أن نقول: إنّ العرف يعتبر انتهاء عمل ما له عدّة مراتب، فنحن عندما نقوم ببناء عمارة وتصبح صالحة للسكنى فيها، ثمّ نسأل: هل تمّت العمارة؟ فإنّنا نجيب بالإيجاب، وإذا سئلنا: هل تمّ فيها نصب الأنابيب؟ أجبنا بالسلب، قائلين: إنّ هذه الأمور الثانوية لم تتمّ بعد ولعلّها تنتهي في الأيام القليلة القادمة.

إذن للنهاية والإتمام مراتب متعدّدة، وهي تطلق على المراتب القريبة من الإتمام من باب التسامح.

وهذا الشيء في العرف كثير فإذا سألت شخصاً: هل تعلم بالشيء الفلاني؟ أجاب: أجل، أعلم به بشكل يقيني. أمّا إذا دقّقت معه فإنّه سيقول، يوجد احتمال بأنّ ما أعلمه مخالف للواقع، فإطلاق اليقين هنا عرفي ومن باب المسامحة.

ونذكر لهذا مثالاً آخر: إذا عاد شخص من السفر إلى مدينته، فإذا اقترب منها ولم يبق على دخوله إليها إلاّ بعض الكيلومترات فإنّه يقول، وصلنا، وإذا دخل بيته يقول أيضاً: وصلنا، فالقول الأوّل «وصلنا» يعني اقتربنا من الوصول.

والقضـاء أيضـاً كذلك، ففي الأصل يعني الانتهاء والإتمام، ولكنّه من باب التسامح في التعبير يطلق على المراحل القريبة من المرحلة النهائية. فأمّا إذا أردنا الـدقّة في التعبير وأعرضنا عن التسامح العرفي لوجب علينا أن نطلق القدر على المراحل ما قبل النهائية والقضاء على المرحلة النهائية فقط.

وأمّا إذا سايرنا العرف فلنا أن نقول: إنّ للقضاء لونين، أحدهما: الذي لا يتغيّر وهو الذي يعني المرحلة النهائية لتحقق الفعل، والثاني: الذي يتغيّر وهو القريب من النهاية، والدعاء مثلاً يستطيع أن يغيّر مثل هذا القضاء كما ورد في بعض الروايات.

وبعد هذا التوضيح اللغوي والعرفي للقضاء نصل إلى صميم موضوع القضاء الإلهي الشامل لجميع ظواهر العالم، وفي القرآن الكريم آيات عديدة تصرّح:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٧].

وفي آيات أُخرى يستعمل «قضى» بدل «أراد»:

﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٨].

﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٩].

﴿سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١٠].

﴿فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١١].

إذا تعلّق القضاء الإلهي بشيء فإنّه يقول له «كن» فيوجد ذلك الشيء، ومن الواضح أنّ هذا يختصّ بالمرحلة النهائية للفعل، فإذا قال الله لشيء «كن» فإنّ ذلك الشيء لا بدّ أن يتحقّق ولا يمكن أن يتخلّف، فكلّ ما في العالم من مخلوقات فهي توجد حسب الأمر الإلهي، ومتى يصدر هذا الأمر؟ عندما يصل إلى مرحلة القضاء.

ومن هذه الآيات نفهم أنّ الإرادة والقضاء مصداقهما واحد لأنّ الآية الأولى تقول: «إذا أراد شيئاً...»، والثانية تقول «إذا قضى أمراً...»، ولمّا كانت الإرادة شاملة لكلّ ما يقع في العالم كما أثبتنا ذلك من قبل إذن كلّ ما يقع فيه فهو مشمول أيضاً للقضاء الإلهي.

وعندئذ يثار الإشكال المعروف، فإذا كان القضاء عامّاً وشاملاً لجميع ظواهر العالم وحتى لأفعال الإنسان الاختيارية، فالله هو الذي يوصل كلّ شيء إلى مرحلته

(٧) يس: ٨٢.

(٨) البقرة: ١١٧.

(٩) آل عمران: ٤٧.

(١٠) مريم: ٣٥.

(١١) المؤمن: ٦٨.

النهـائية ويكمـل علّتـه التامّة فتحقّق تلك الظاهرة بالأمر الإلهي «كن» إذن أين اختيارنا؟ إنّ لازم هذا القول بالجبر، وإذا كنّا قد لاءمنا بين القدر واختيار الإنسان فذلـك لأنّ التقـدير لا يتعلّق بالمرحلة النهائية للفعل، بل يتعلّق بالمقدّمات والعلّة الناقصة، وحينئذ يصبح اختيار الإنسان الجزء المكمّل للعلّة التامّة فلا إشكال.

وأمّا القضاء فإنّه لا يأتي فيه هذا التحليل، لأنّه يتضمّن أنّ إرادة الله هي التي تعيّن المرحلة النهائية لتحقّق الفعل، بينما نحن فرضنا أنّ المرحلة النهائية هي اختيار الإنسان، أفلا يكون هذا جبراً؟

إذا كان القضاء الإلهيّ يعني أنّه تعالى يوجد كلّ ظاهرة ويوجد مقدّماتها وهو أيضاً يوجد حتّى المرحلة النهائية منها:

﴿إذا قَضَى أَمْراً فإنَّما يَقُولُ لَهُ كن فَيَكُون﴾.

إذن لا يبقى مجال لاختيار الإنسان، والجبريون لا يقولون أكثر من هذا.

ومن هنا فقد التزم الأشاعرة بأنّ مدلول الآيات هو الجبر، وخالفهم المعتزلة حيث اعـترفـوا باختيار الإنسـان واتّجهوا إلى هذه الآيات يؤوّلون القضاء بالعلم والإبلاغ تارة وبإصدار الحكم تارة أخرى، ومن الواضح أنّ الأمر التشريعي لا ينافي اختيار الإنسـان، وتعسّفـوا فـي تفسير هذه الآيات ليستخلصوا منها أنّه لا وجود للقضاء الحتمي.

وقد كان هذا الأسلوب شائعاً لدى المتكلّمين في صدر الإسلام، فإذا تعسّر عليهم الحـلّ. الصحيح لموضوع ما فإنّهم يلجئون إلى التأويل لينقذهم من حرج الموقف، ولكنّ هذا الأسلوب لا يحلّ المشكلات ولا يمكن الاعتماد على التصرّف في الألفاظ لحلّ المشاكل العقائدية.

وقبل الجواب على هذا الإشكال نرى من اللازم ذكر مقدّمة هي:

أنّنا عندما نحاول البحث عن علل وجود شيء ما وتعيين جميع أجزاء علّته التامّة، فإنّنا نفتّش عادة عن علله القريبة المباشَرة، فنقول مثلاً: لكي يوجد الماء لا بدّ من كمية معينة من الأوكسجين، ومقدار محدد من الهيدروجين في ظروف معينة من

حيث الضغط الجويّ ودرجة الحرارة، ثمّ تمرير شرارة كهربائية وسائر الشروط المختبرية، فإذا تحقّقت الشروط بأجمعها فإنّ فعلاً وانفعالاً كيميائيين يتمّان فتوجد ظاهرة جديدة.

ونحن عادة خلال بحثنا عن أجزاء العلّة التامّة لهذه الظاهرة لا نبحث عمّن صنع المختبر وهيّأ الظروف الملائمة لإجراء التجربة، وأعدّ الوسائل اللازمة للسيطرة على الأمر حتّى يتمّ كلّ شيء حسب ما يرام.

فأحياناً تتوفّر هذه الظروف وتوجد هذه الوسائل بصورة طبيعية، مثل جوّ الكرة الأرضية، ففي الفصول المختلفة تواجه الأرض الشمس فتكتسب منها حرارة تشتدّ أحياناً وتضعف أحياناً أُخرى، ولكنّها إجمالاً لا تترك أثراً على الإنفعال الكيميائي، ولكنّه في بعض الحالات لا تتوفّر الظروف المناسبة مثلما لو أردنا إجراء تركيب كيميائي في القطب الشمالي فإنّه لا بدّ هنا من تنظيم الظروف بشكل خاصّ، والجو العادي عندئذ لا ينهض بالمطلوب، وتنظيم الظروف يحتاج إلى وسائل، والوسيلة بحاجة إلى صانع والى مشرف، وإذا تعمّقنا أكثر وجدنا أنّ لوجود صانعها شروطاً معينة ووجود المشرف عليها بحاجة إلى أَب وأمّ، والوالدان أيضاً معلولان وهكذا نتصاعد.

أو نقول مثلاً: إنّنا بحاجة إلى أنبوبة اختبار زجاجية لكي يتمّ الفعل والإنفعال، ولكنّنا لا نتذكر عادة المصنع الذي يصنعها، ولا الأشخاص الذين يديرون شؤون أجهزته، بينما هؤلاء يؤثّرون، ولو لم يكونوا لم توجد هذه الأنبوبة.

إذن نحن نهتمّ في تقصّينا لعلل الأشياء بالعلل القريبة والمباشرة ولا نعير أهمية للعلل البعيدة.

وهناك ملاحظة أُخرى، وهي أنّنا خلال البحث عن علل الشيء نفتّش عن علله المادّية القابلة للتجربة، ولا نهتمّ بما إذا كانت له علّة ممّا وراء الطبيعة وهي بطبيعة الحال لا تكون قابلة للتجربة الحسية، فالعلة التي هي فوق الطبيعة (ترانس فيزيك) لا تتجسم في المختبر. لكنّنا إذا أردنا تناول الأشياء بشكل دقيق فلسفي بحيث نحيط

بها فإنّه يتحتّم علينا الأخذ بعين الاعتبار جميع الأمور التي كان لها تاثير بأيّ نحو من الأنحـاء في وجـودها واستقصاء سلسلة العلل وإن امتدّت وتعددت، وأحياناً نحن نستـطيع أن نتصـوّر مجموعة العلل في أذهاننا بالتفصيل، وأحياناً أُخرى نتصورها بعنوان إجمالي.

وعلى أيّ حال فإن العلل البعيدة علل حقيقية ومؤثّرة إلّا أنّها بصورة غير مباشرة، وكذا العلل التي هي فوق الطبيعة، فإذا ثبت أنّ هناك قوّة غير طبيعية قد أثّرت في وجود ظاهرة ما بشكل مباشر أو غير مباشر فإنّها علّة أيضاً، ولا بدّ من أخذها بعين الاعتبار، بينما نحن نلاحظ أنّه حتّى العلماء من المسلمين الملتزمين عندما يحاولون البحث عن علّة وجود ظاهرة ما فإنّهم لا يذكرون الله سبحانه باعتباره علّة حقيقية في طول العلل الأُخرى.

فهم يقولون: لكي يتمّ هذا الفعل والإنفعال الكيميائيان لا بدّ من نسبة معينة من الأوكسجين وكمية محدّدة من الهيدروجين في ظل ظروف خاصّة.

أمّا إذا تعمّق الإنسان أكثر واتّضحت رؤيته فإنّه سيقوم بتحليل أوسع لكيفية وجود هذه الظاهرة، وعندئذ لا يستطيع أن يقصر اهتمامه على العوامل الطبيعية ولا على العـوامـل القريبة المباشرة، وإنّما يتغلغل ليعرف العوامل البعيدة والعلل غير الطبيعية، ولهذا نجد القرآن الكريم يؤكّد على هذه الأمور التي نغفلها أو التي تدفعنا ظروف حياتنـا اليومية إلى نسيانها لينقـذنـا من هذه الغفلة، فالقرآن ينسب حتّى الظواهر الطبيعية العادية لله تعالى:

﴿وَاللهُ أَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّماءِ مَاءً فَأَحيا بِهِ ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾.

وقد أسلفنا القول: إنّ نسبة هذه الظواهر إلى الله لا تعني نفي العلل القريبة، وإنّما هي تأكيد على أمر يغفل عنه الناس عادة، فالتربية الإلهية قائمة على أساس تنبيه الناس على أنّ التقوقع داخل المجالات الطبيعية يحرم الإنسان من الرؤية الواقعية.

إذن يجب عليه أن يهتمّ أيضاً بالعلل غير الطبيعية، وينسب التأثير الأساسي لله سبحـانه، فهو الموجد لكلّ شيء، والمبقي لكلّ شيء، إلى الحدّ الذي تتسع له امكانياته. والقرآن يخلق جوّاً إلهياً يلتفت فيه الانسان دائماً إلى الله.

﴿هُوَ ٱلَّذي يُصَوِّرُكُمْ في ٱلأَرْحَامِ كيْفَ يَشاء﴾[١٢].

﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُكُور﴾[١٣].

وكلّ هذه الموارد لا تعني نفي الأسباب المادّية وإنّما هي إلفات إلى العلل التي هي فوقها، وكذا الأمر في موضوع القضاء الإلهي، فعندما يقول الله سبحانه: أنا الذي أوصل الأفعال إلى نهايتها، والمقدّمات إلى المرحلة النهائيّة فأوجد الشيء، فإنّ هذا يعني أنّ الناس قد اعتادوا الاهتمام بالعوامل الطبيعية فقط، وأهملوا العامل الإلهي، فهم لا يشاهدون تلك اليد التي هي فوق جميع الأيدي.

فالقضـاء الإلهي لا ينفي الأسبـاب المتـوسّـطة والقريبة، وإنّما هو يؤكّد على السبب الأعلى، وهو سبب في طول بقية الأسباب، أي أنّ الظواهر بجميع أسبابها لابدّ من نسبتها إلى الله، فللشيء نسبة في مستواه، وهي نسبته إلى أسبابه وشروطه ومعدّاته، فالولد يأتي من أبيه وأمّه وكلّهم من الموجودات المادّية، ولولادته شروط خاصّة، فهناك أجهزة معينة قد أعدّت في جسم الأب والأم وهي توفّر الأرضية لولادته، هذه كلّها نهتمّ بها، ولكنّنا لا نلتفت إلى أن وجود الأب والأمّ والولد تحت إرادة الله.

إذن نستطيع أن نقول: إنّ كون المرحلة الأخيرة من المعلولْ ـ والتي تكمل فيهـا أجـزاء علّته التامّة فيوجد المعلول ضرورة ـ بيد الله لا يعني نفي الاختيار، فالاختيار من أجزاء العلّة التامّة، فما لم نرد نحن فإنّ العلّة التامّة لا تكتمل، والفعل الاختياري لا يصدر منّا، ولكنّه في نفس الوقت نحن وارادتنا والظاهرة التي تتحقّق بإرادتنا كلّها مرتبطة بالله، فمنه تعالى وجودها، فأصابع اليد الخمسة لها علاقات فيما

(١٢) آل عمران: ٦.

(١٣) الشورى: ٤٩.

بينهـا، فهـذا على الجـانب الأيمن، والآخر على اليسار، والثالث في الوسط، وهذه العلاقات في مستوى عرضي.

وهناك رابـطة أُخرى في مستوى طولي بين أشياء العالم الطبيعي وما وراء الطبيعة، وهي ليست من ألوان العلاقات الطبيعية، فإحتياج الإنسان لله ليس من قبيل احتياجه للأب أو للأمّ، فهذا الأخير من قبيل الإرتباط بين العوامل الطبيعية، فوجود الوالدين في ظروف خاصّة يؤدّي إلى وجود الولد، ولكن الارتباطات الوجودية لا تنحصر في العلاقات الطبيعية، بل هناك لون آخر من الإرتباط بين الطبيعة بأكملها وخـالقهـا، وهو في طول الإرتباطات الأخرى، ونحن لا نفهم هذه العلاقة لأنّ ما جرّبناه في حياتها هو من لون العلاقات الطبيعية، فكيف نستطيع إثبات هذه العلاقة التي تربط بين الطبيعة وما وراء الطبيعة؟

لتقريب هذا الموضوع الى الذهن من أجل أن نفهم أنّ مثل هذا الإرتباط موجود نرجع الى علاقة أنفسنا (أرواحنا) بالظواهر النفسية، وهذا من الجوانب التي يؤكّـد عليهـا أولياء الله وأصحاب العرفان حيث يدعون الناس للتعمّق في ذواتهم واستبطان أنفسهم، ويعتبرون هذا أحد الطرق المؤدّية إلى معرفة الحقائق، وقد جاء في القرآن الكريم:

﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنا فِي ٱلآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّه ٱلْحَقّ﴾[١٤].

ونقرأ في رواية أنّه:

«من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

وليس هذا جزافـاً، فكثـير من مشاكل المعرفة يمكن حلّها بمراقبة النفس والغـوص إلى باطن الـذات، والـتركيز على أعماق الشخصية، وليست النفس من الموجودات الطبيعية المحضة، وإنّما هي موجود مجرّد بالأصالة، وإن كان ناشئاً من المادّة ومتّحداً معها بمعنى من المعاني، وشاهد ذلك أنّها ليست خاضعة للقوانين الطبيعية، ولمّا

(١٤) فصلت: ٥٣.

كانت أنفسنا أقرب إلينا من أيّ شيء ونحن نستطيع أن نتأمّل فيها ونغوص إلى أعماقها، إذن يصبح هذا طريقاً لمعرفة شيء ما حول العلاقات غير الطبيعية، وتكون هذه المعرفة بمستوى نضج شخصيتنا.

فعندما نتأمّل في أنفسنا ونركّز على علاقتها بالظواهر النفسية نجد أنّها ليست من لون العلاقات الطبيعية، ونضرب لذلك مثلاً صورنا الذهنية، فنحن الآن نستطيع أن نتصوّر في أدهاننا صورة إنسان ما أو أيّ شيء آخر، فبمجرد أن نلتفت ونريد فإنّ الصورة تحضر في أذهاننا مباشرة، فما هي علاقة هذه الصورة الذهنية بالمدرك (النفس)؟

إنّ هذه الصورة في أذهاننا ليست شيئاً منفصلاً عنّا، وإذا لم تكن لا ينقص منّا شيء، وإذا تصورناها لا يضاف إلى وجودنا شيء. وهذه العلاقة لا تشبه علاقة الجنين بأمّه فنحن نلاحظ أنّ الأمّ أحيناً تغادر هذا العالم وتودّع الحياة ولكن الجنين يبقى حيّاً فيستخرج من بطنها، إذن له استقلال عنها، بينما علاقة الصورة الذهنية بأنفسنا ليست من هذا القبيل، فوجود الصورة قائم بأنفسنا، فلو لم نكن أو لم تكن إرادتها فإنّ الصورة لا توجد.

وعلاقة الأشياء بالعلل غير الطبيعية هي من هذا القبيل، وإذا كان اهتمامنا منصبّاً على العلل الطبيعية فإنّ ذلك لا يعني نفي أيّ لون آخر من العلّية، وإنّما قد جرت عادتنا على الاهتمام بالعلل المادّية، وهناك علل غير طبيعية وفي مستوى أرفع، ولكنّ همّتنا أحياناً تقصر عن الارتفاع إلى إدراكها.

وخلاصة الحديث هي أنّ القضاء الإلهي يبيّن العلاقة بين عالمنا وخالقه، وهي من قبيل العلاقات فوق الطبيعية (ترانس فيزيك) وليست من قبيل العلاقات التي نشاهدها في حياتنا الطبيعية، وهي مع ذلك لا تنفي هذه العلاقات وإنّما هي مهيمنة عليها وفي طولها، ولم تجر عادتنا على الاهتمام بهذه االعلاقة لذا يحاول القرآن الكريم أن يلفتنا إليها.

إذن الاعتقاد بالقضاء الإلهي وشموله للأفعال الاختيارية لا يعني نفي الاختيار عن الإنسان، فالاختيار علاقة بيننا وبين أفعالنا، بينما القضاء علاقة بين الله، وأفعالنا، وهي علاقة من لون آخر وفي مستوى أرفع.

ولكي يتّضح الموضوع أكثر نعود لنذكّر بالمثال الذي ذكره العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه: نتصوّر إنساناً في أذهاننا يذهب باختياره ويؤدّي جميع أعماله باختياره، ولكنّه في نفس الوقت محتاج إلينا قائم بأنفسنا، وإذا لم نكن أو لم نرد أن نتصوره فإن هذا الإنسان المتصور لا وجود له.

إن نسبة العالم إلى الله تشبه هذه النسبة «ولله المثل الأعلى»، والعلاقات الطبيعية بين الأشياء محفوظة، فقد كانت علاقةالفعل بفاعله محفوظة في مورد الإنسان الذهني فهو يأكل ويتحرّك ويؤدّي أعماله بإرادته، ولكنّه هو وآثاره وأفعاله وإرادته كلّها متوقّفة علينا، فنحن الذين أوجدنا مثل هذا الموجود المختار.

إذن القضاء الإلهي ليس في عرض الأسباب المادّية، وليس هو بدلاً عنها، وإنّما هو فوقها وفي طولها، وهو لا ينفي الاختيار لأنّ الاختيار ليس في هذه المرحلة، فإذا كان هناك موجود يعمل شيئاً برضاه فإنّه مختار، وإذا أُرغم على عمل شيء فإنّه مجبر، ولكنّ هذين الأمرين يردان في موضوع علاقة الفعل بفاعله الطبيعي أو النفسي ، أمّا علاقة الفعل بفاعله الإلهي فلا يرد فيها الجبر ولا الاختيار.

فالفعل الاختياري والإجباري كلاهما منتسبان إلى القضاء الإلهي، فهو يتعلق بعلاقات من مستوى أرفع، بينما الجبر والاختيار يتعلّق بعلاقات الظواهر فيما بينها، وهي تدور في مستوى أخفض، فتارة يفكر الإنسان في شرب الخمر ويقارن، ثمّ يقدم عليه والعياذ بالله وتارة أُخرى يقيّد ويلقي به أرضاً ثمّ يسكب الخمر في فمه، ولكنّه في الحالتين يتوقّف تصوره علينا، فهو على أيّ حال محتاج إلينا (في حالة الإنسان المتصور).

وكذا ظواهر العالم سواء أكانت جبرية أم اختيارية فإنّها محتاجة إلى خالقها، وكلّ الوجود قائم بإرادته، وهذا لون آخر من الارتباط، فارتباط فعلي بالله ليس عوض

ارتباطه بي، فليس الأمر دائراً بين أن يكون الفعل صادراً منّي أو من الله، وإنّما هو صادر منّي ومن الله، وهو ينتسب إليّ في مستوى، وينتسب إلى الله في مستوى آخر ، فالفعل والفاعل معاً ينتسبان إلى الله. والإرادة والمريد والمراد تصبح متعلّقة لإرادة الله تعالى في مستوى أرفع.

ويثار هنا سؤال هو:

إذا كان هذا الموضوع معقّداً إلى هذا الحدّ بحيث يصفه الإمام عليّ(ع): «بحر عميق فلا تلجوه».

ولا ينبغي للبسطاء والذين لا يتمتّعون بالقدرة على التفكير العميق أن يتورّطوا فيه، فلماذا يطرح الله هذا الموضوع للبحث؟

لماذا يثار مثل هذا الموضوع الغامض الذي يؤدّي بالبعض إلى الانحراف؟ فنحن نلاحظ أنّ هذه البحوث قد دفعت البعض للاعتقاد بالجبر، فأهملوا في مقام العمل، وتكاسلوا وأصبحوا طفيليين يعيشون على موائد الآخرين، ولعلّ هذا أحد العوامل المهمّة التي دفعت بعض الشعوب للخضوع لغيرها ونسيان ذاتها فيتسلّط القوي وينفّذ ما يريد، ويساعده الاعتقاد بالجبر على إضفاء صفة الشرعية على أعماله. فإذا كانت لهذه البحوث مثل هذه النتائج، فلماذا يطرحها القرآن؟ ولماذ يتناولها بالبحث الأولياء والمفكرون الدينيون؟

الجواب: قد علم ممّا مرّ من حديث أنّ لفعل الله مراتب متعدّدة، هي: المشيئة، والإرادة، والقدر، والقضاء، والله سبحانه يريد أن يبيّن للناس هذه المراحل لكي تزداد معرفتهم به، ويتكامل توحيدهم له، وقد مرّ علينا أيضاً أنّ أساس القيم الإسلامية هو التوحيد، وأنّ منتهى السير المعنوي للإنسان هو نيل حقائق التوحيد، فالإنسان الأكمل هو المدرك للتوحيد أكثر، فهو يعتقد بالتوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي بمعناه الفلسفي، ثمّ يصل الى معناه العرفاني خلال سيره وسلوكه، وهذا هو العارف الذي ينال الكمال الإنساني.

وكلّ من يريد للإنسان أن يقطع شوطاً في طريق كماله فإنّه يتحتّم عليه أن

ينقله من مرحلة من مراحل المعرفة إلى مرحلة أرفع منها، ولهذا فإنّ الإسلام يعلمه في البداية توحيداً باهت اللون، وهو ما يطرح تحت عنوان «الإذن» وعندما يصبح مؤهّلاً فإنّه لا يكتفي بالإذن بل يضيف إليه «المشيئة» ثمّ عندما ينضج أكثر يطرح أمامه موضـوع القدر والقضاء، فبين هذه المراتب هو في الواقع تدرّج في تعليم الإنسان التوحيد الأفعالي. وهناك بعد آخر لطرح هذه المسألة وهو بعد عملي وتربوي، وقد أشار إليه قوله تعالى:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي ٱلأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُم إلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَءَها إِنَّ ذَلِكَ عَلَى ٱللهِ يَسِيرٌ﴾[١٥].

ففي زمـان الـرسول الأكرم(ص) كان الجوّ السائد هو العذاب والمصائب والضغط، في مكّـة مطاردة المشـركين والمقاطعة الإقتصادية والتعذيب والضرب، وفي المدينة عندما انعقدت نواة المجتمع الإسلامي بدأت الحروب والغزوات، والكلّ يعلم أنّ الحروب تأكل الأخضر واليابس، وكان بعض المسلمين غير راض بإستمرار هذه المشاكل، لذا كان من اللازم تربية الناس وفتح باب النقاش في هذه المسائل ليتهيّأ الناس للرضى بهذه الصعوبات. والآية تقول كلّ المصائب التي تحلّ بما تملكون أو بأنفسكم إنّما هي مسجلة في كتاب، ولماذا يعلمنا بأنّ مصيرنا معين من ذي قبل:

﴿لِكَيْ لا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[١٦].

فالإنسـان إذا التفت إلى أنّ هذه الأسبـاب والمسببـات، هذا النظام العلّي والمعلولي بشروطه الخاصّة إنّما هو مورد القضاء والإرادة الإلهية وهو مسجّل في كتاب، والقضاء الإلهي تابع للحكمة، عندئذ لا يشعر بالحزن والأسى على ما يلاقيه من محن ولا يصـاب بالـطيش والغرور عند النصر، بل في كلتا الحالتين يتّجه إلى الله ويدرك حاجته اليه، إذن إحدى حِكم بيان القضاء الإلهي ونسبة الأفعال لله هي هذه النتيجة

(١٥) الحديد: ٢٢.

(١٦) الحديد: ٢٣.

المؤثرة في الروح الإنسانية فتنقذها من اليأس والطيش وتربيها على التوجّه إلى الله سبحانه.

والله من وراء القصد، والحمد لله ربّ العالمين.

في معرفة العالم

معرفة العالم

لقد قمنا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب بتقسيم المباحث القرآنية إلى عشره أقسام رئيسية، وتناولنا في ذلك الجزء «معرفة الله» بالمقدار الذي أعاننا الله عليه ووفقنا له، ونحاول في الجزء الثاني من هذا الكتاب ـ وهو الذي بين أيدينا الآن ـ أن ندرس الموضوع الثاني الذي هو معرفة العالم بعون الله.

وقبل الدخول في صميم الموضوع ينبغي لنا أن نشير إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى.

إنّ البحث حول العالم والطبيعة والإنسان جاء في القرآن الكريم بشكل استطرادي وتطفّلي، ولعلنا لا نجد أيّ آية تتعرّض لذكر خلق العالم وكيفية وجود السماوات والأرض بصورة مستقلّة ومباشرة، وإنّما هو يتناول هذه المواضيع لأغراض أُخرى ويذكرها بشكل التطفّل:

ففي موارد كثيرة منه يجري الحديث عن خلق العالم وأنواع المخلوقات لإيقاف الإنسان على العظمة الإلهية، وما أودع الله في المخلوقات من حكم وأسرار.

وفي بعض الموارد نلاحظ أنّه يذكر بالتفصيل نِعم الله في السماء والأرض ليكون ذلك دافعاً للشكر ومعرفة الحقّ.

ولعلّه يهدف في جميع الموارد إلى تربية الإنسان بحيث ينظر إلى العالم من جهة

كونه مخلوقاً لله وتحت تدبيره، فتتفتح معرفته النظرية وعلمه الحضوري ويقوى ويشتدّ. وهناك دوافع أخرى يجدها الإنسان في الكتب التي تتوسّع في شرح الآيات.

إذن في جميع هذه الآيات يحاول ـ ضمن الإشارة إلى كيفية خلق الموجودات ـ أن يمسك بيد الإنسان ويقوده برفق إلى معرفة الله بحيث يصبح قلبه متعلّقاً بالله عزّ وجلّ.

وبعبارة أخرى: إنّ القرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء، ولا في علم الكيمياء، ولا في علم النبات، ولا في علم الحيوان، ولا في علم طبقات الأرض، ولا في علم الفلك، وإنّما القرآن كتاب لتربية الإنسان وصياغته، وقد أنزل لكي يدلّ الإنسان على ما هو في أمسّ الحاجة إليه وهو طريق تكامله الحقيقي(أي التقرّب إلى الله تعالى).

إذن كلّ ما يذكر في هذا الكتاب العظيم ممّا يتعلق بهذه المجالات فإنّ ذلك بسبب ما له من ارتباط بهذا الهدف، وبسبب ما له من تأثير في سبيل تحقّقه.

وقد حاول بعض الذين لم يتضلّعوا في معرفة القرآن الكريم أو الذين انجرفوا مع التيارات والثقافات الغربية حاول هؤلاء أن ينسبوا إلى القرآن، ومن دون دليل، أموراً دخيلة عليه، أو يتوسّلوا ببعض آياته لاكتشاف بعض المسائل العلمّية، حتّى انتهى الأمر ببعضهم إلى الإدّعاء بأنّ كلّ شيء يمكن استخراجه من القرآن الكريم، قائلاً: إنّ الغربيين قد استنبطوا جميع علومهم الصناعية من القرآن العزيز!

ونستطيع أن نعتبر تفسير «الطنطاوي»[1] نموذجاً لهذا الإتجاه المنحرف.

إنّـه عاش في عصـر كانت فيه العلوم الغـربية قد وردت حديثاً إلى مصر، وسيطرت الثقافة الأوربية على أفكار المسلمين، فهو في كتابه[2] قد حاول أن يطبق

(١) الطنطاوي(١٢٨٧ ـ ١٣٥٨) هـ . ق، استاذ في دار العلوم بالقاهرة، وهو شاعر وفيلسوف وكاتب مصري، وله مؤلفات عديدة، منها: الأرواح، أصل العالم، اين الإنسان، التاج المرصّع بجواهر القرآن والعلوم، جمال العالم، جواهر العلوم، سوانح الجوهري، الزهرة، نهضة الإمامة وحياتها، و....

(٢) جواهر القرآن.

الآيات القرآنية على كثير من المسائل العلمية ظنّاً منه أنّ ذلك يزوّد المسلمين بمناعة تحفظهم من الإنخداع بالثقافه الغربية!

ولعلّه إذا سئـل: هل يمكن اكتشاف معادلة القنبلة الذرية من خلال آيات القرآن؟ فإنّه لا يعدم الرغبة في الجواب بـ «نعم»!

واعتقد بعضهم ـ متأثّراً أيضاً بالثقافة الغربية ـ أنّ القرآن يدعو الناس إلى معرفة الطبيعة والحرص على العلوم الطبيعية، وهو يريد عن هذا الطريق أن يظفر المجتمع الإنساني بالرقيّ والتكامل العلمي والصناعي، أمّا الأساليب القياسية ـ كما يقول هؤلاء ـ فهي ترسّبات إنحدرت إلينا من الثقافة اليونانية، والقرآن يحاربها لأنّ اسلوبـه استقـرائي[٣]، ويؤيّد ذلـك أنّـه يحثّ على دراسة الطبيعة، وهي لا تتمّ إلّا بالأسلوب التجريبي والإستقرائي[٤].

ويواصلون حديثهم بالقـول: إنّ المسلمين في صدر الإسلام قد تعلّموا هذا الأسلوب من القرآن، وحقّقوا بفضله تقدّماً في بعض المجالات، ولكنّهم شيئاً فشيئاً انسلخوا عنه، وسيطرت على عقولهم الثقافة اليونانية، فأبعدتهم عن طريقهم السليم، وألقت بهم في المتاهات الفلسفية.

ونحن الآن إذا أردنـا العـودة إلى القـرآن الكريم فلا بدّ أن نطرح جانباً الأسلوب القياسي (والنظري اليوناني) ثمّ نعود إلى أجواء القرون الأولى للإسلام فنلزم أنفسنا بالأسلوب التجريبي وهو الأسلوب الذي ينال تأييد القرآن.

وأحياناً يستدلّون على رأيهم بأن القرآن مـليء بالآيات الواردة في مجال معرفة الطبيعة، وحتّى أن أسماء سور عديدة من القرآن مأخوذة من الموجودات الطبيعية، مثل: النحل، البقرة، العنكبوت، النمل، الفيل، التين، المائدة، الأنعام، الرعد، النور،

(٣) Inductive.

(٤) Empiric / Empirique

الزخرف، الدخان، النجم، القمر، الحديد، الفجر، الشمس، الليل، الزلزلة،... وهذا يدلّ على أنّ القرآن يريد أن يلفت تابعيه للطبيعة وعالم المحسوسات والتجربة، وأن يبعدهم عن الفلسفة وأفكارها الانتزاعية لأنّها لا تثمر شيئاً سوى التيـه والضلال.

وهنـاك فئـة أُخـرى تقول: إنّ اسلوب القرآن الكريم هو أُسلوب تحقّقي تحصلي[٥]، وعليه إذا أردنا الإستفادة بشكل صحيح من أسلوب القرآن فلا بدّ لنا من تبنّي الفلسفة الوضعية[٦]، ونحن نعلم أنّ الوضعية ولو كانت فلسفة بالإسم ولكنها في الواقع إنكار للفلسفة.

وحقيقة الأمر هي أنّ هؤلاء قد امتلأت أذهانهم بمفاهيم الثقافة الغربية قبل تعرّفهم على القرآن بشكل حقيقي، وهاهم أولاء يروّجون سوق الثقافة الغربية باسم المقاومة ضد الثقافة الغربية بوعي منهم أو من دون وعي، وشاهد ذلك أنّنا نلاحظ انحسار الأسلوب الفلسفي والقياسي في الغرب وانتشار الفكر التجريبي والأسلوب الاستقرائي في مؤسّسات العلم الغربية، وقد أثّر ذلك على هؤلاء فانساقوا إلى هذا الإتجاه في العقود الأخيرة متمثّلين بتلك الأفكار المعلّبة ومطأطئين رؤوسهم لعوامل الثقافة الإستعمارية.

ونحن في هذا المجال المحدود لا نستطيع التحقيق في صحّة الأُسلوب التجريبي والاستقرائي، وإذا كان صحيحاً ففي أيّ مجال يمكن الإستفادة منه وفي أيّ مجال يكون عقيماً، وهل يمكن في كلّ مجال أن يحلّ الاسلوب التجريبي محلّ الأسلوب القياسي أم لا؟

إنّ هذا الموضوع بنفسه بحث فلسفي ويتعلّق بمسألة المعرفة،[٧] ونحن نؤكّد فقط على هذه الملاحظة، وهي أنّ تشبّث هذه الفئة بأسماء سور القرآن مثل التشبّث ببيت العنكبوت، وكما يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ

(٥)و(٦) Positivism.

(٧) Epistemology.

ٱلْعَنكَبُوتِ﴾[٨].

إنّ هذه السور قد سميت بتلك الأسماء بمناسبة القصّة المذكورة في كلّ سورة منها، فالإسم عنوان للسورة، وليس الأمر كما ظنّ هؤلاء من أنّه:

«علامة حثّ القرآن على معرفة الطبيعة».

معتمدين في ذلك على الإستحسان والتفسير بالرأي.

فسورة البقرة مثلاً تحتوي على مئتين وستّ وثمانين آية وليس فيها ما يتعلّق بقصّة ذبح البقرة من قبل بني إسرائيل إلّا بضع آيات، ولانجد أي إشارة إلى ماهيّة البقرة ومنافعها و... خلال هذه الآيات.وكذا الأمر في سورة العنكبوت وو...

الملاحظة الثانية

لمّا كانت الآيات المتعلّقة بالعالم والكون ـ كما ذكرنا من قبل ـ استطرادية وتطفلية، فإنّ القرآن الكريم لم يتناول هذه المجالات بالدراسة المستوعبة، بل اكتفى في مورد الموجودات بما يحقّق هدف القرآن الذي هو هداية الناس، ولهذا كانت هذه الآيات ـ على العكس من الآيات الأخرى ـ مغلّفة بالإبهام بحيث لا يستطيع الباحث أن ينسب للقرآن رأياً يقينياً في هذه الموارد. إذن لا بدّ أن نحتاط ونتورّع كثيراً في هذه الآيات، ونقتصر على التذكير بهذه الموجودات المذكورة في هذه الآيات دون أن نندفع في تفسيرها ونتعسّف في معانيها.

ولهذه الغاية لا بدّ من مراعاة هذه الملاحظة المهمّة وهي: «إنّنا لا بد أن نكون بصدد فهم الآية بشكل حقيقي»،لا أنّنا نكون قد قبلنا شيئاً من قبل ثمّ نحاول تطبيق ذلك على الآيات فنفرض على القرآن المعنى الذي نريده، سواء أكانت هذه الأحكام المسبقة تتعلّق بالمفاهيم الفلسفية أم بالأمور العرفانية أم بالعلوم التجريبية أم بعلم

(٨) العنكبوت: ٤٠.

الاجتماع أم بغيرها، فإن هذا التورّط يعتبر أمراً شديد الخطورة للغاية.

إذن لا بدّ من الحرص على تفسير القرآن بالأسلوب الذي يدعوا إليه القرآن نفسه: فإذاظفرنا بآية تنطبق ـ حسب قواعد المحاورة ـ على نظرية ما(فلسفية كانت أو علمية أو...) فيا حبّذا هذا الوفاق، وإلاّ فلا بدّ أن لا نتعسّف في تطبيق الآيات على النظريات المتداولة في عصرنا، بل نقتصر على الموارد التي يفهم منها التطابق بشكل واضح بين آيات القرآن ونظريات العصر، أمّا خارج هذه الحدود فلا بدّ لنا من التزام الصمت.

وليس من الضروري أن يكون القرآن قد قدّم نظرية معينة بالنسبة لمسألة علمية، لأنّ القرآن لا يهدف إلى حلّ المسائل العلمية، ولكن كلّ ما يقوله القرآن فهو حقّ، فإذا كانت فيه إشارة إلى ملاحظة علمية بحيث تدلّ عليها ألفاظ القرآن حقّاً فإنّنا نسلّم بصحّتها، ولا نتردّد في ذلك على الإطلاق، وحتّى لو فرضنا أنّ آلاف العلماء قد اختاروا خلاف ذلك، ولكن روح الحديث هنا: فإذا لم يظهر من الآية شيء معين، ولم يُشرق من خلالها، فلا بدّ لنا من الكفّ عن فرضه عليها، ولو اتفق على صحّته جميع الفلاسفة والعلماء (وإن كان هذا الأمر لا يتصوّر حدوثه).

ويتّفق كثيراً أن يستفيد الفلاسفة المسلمون شيئاً من الآيات القرآنية أو يستظهروه منها أو يطبّقوها عليه، ولكن تلك الآية ـ كما مرت الإشارة إلى ذلك في الجزء الأوّل من هذا الكتاب ـ لا تدلّ على ذلك الشيء، ومن جملة هذه الموارد قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[٩].

حيث اعتقد كثير من العرفاء المسلمين أنّ المقصود من «الأمر» في الآية هو عالم المجرّدات، وقد نبّهنا هناك على أنّ الآية لا تدلّ على هذا المعنى.

والأغرب من ذلك أنّه أحياناً يوجد اختلاف واضح بين مفهوم الآية والفرضية

(٩) الاعراف: ٥٤.

المقبولة في عصر أمثال هؤلاء المفّسرين بحيث لا يمكن تطبيقها عليها، ولكنّهم يطّبقونها عليها بمشقّة وعسر، كما جرى ذلك في «فرضية بطلميوس الفلكية»[١٠]. في علم الهيئة القديم حيث كانت الأرض تعتبر مركز العالم وهم قائلون بأنّ هناك أفلاكاً تسعة تحيط بالأرض: القمر، عُطارد[١١]، الزهرة[١٢]، الشمس، المريخ[١٣]، المشتري[١٤]، زُحَل[١٥]، فلك البروج[١٦]، فلك الاطلس[١٧].

(١٠) بطلميوس Ptolemaos : منجّم وجغرافي يوناني معروف (عاش في القرن الثاني الميلادي) وهو صاحب كتاب المجسطي واثار البلاد. وقد كان يعتقد بأنّ الأرض ثابتة، وهي مركز العالم، وأنّ الأفلاك تدور حولها.

(١١) عُطارد Mercury : أصغر سيّارات المنظومة الشمسية، وهي أكبر من القمر بمرّة ونصف، وهي بالنسبة إلى الشمس مثل القمر بالنسبة إلى الأرض. ومدّة حركتها الانتقالية والوضعية (٨٨) يوماً (بسبب صغر حجمها فإنّها تدور مرّة واحدة حول محورها طيلة فترة حركتها الانتقالية)، ويكون أحد جوانبها مواجها دائماً للشمس فيومه وسنته سواء.

ويعتبرها اليونانيون اله الخطابة والتجارة. وقد تصوّرها القدماء سيارة في الفلك إلثاني، ويسميها الأدباء برئيس الفلك.

(١٢) الزهرة Venus : هي السيارة الثانية في المنظومة الشمسية وهي مساوية للأرض وأقرب السيارات إليها ولا سيّما إذا كانتا معاً في جهة واحدة من السمس حيث يكون البعد بينهما عندئذ (٣٠) مليون ميل. ويمكننا رؤية قرصها بشكل كامل إذا كانت مواجهة للأرض والشمس على بعد (١٦٩) ميلاً.

وفترة حركتها الانتقالية (٢٢٥) يوماً، أمّا حركتها الوضعية فليست معلومة لحدّ الآن.

(١٣) المريخ Mars ، من سيارات المنظومة الشمسية، وهي أصغر من الأرض، فترة حركتها الانتقالية (٦٨٧) يوماً وحركتها الوضعية (٢٤) ساعة و(٣٧) دقيقة. وقد اكتشف وجود الماء في كرة المريخ. ومع أنّ جوّها أشدّ برودة من جوّ الأرض (تصل درجة الحرارة فيها خلال النهار إلى (١٥) درجة مئوية فوق الصفر، وتنخفض خلال الليل إلى (٤٠) درجة مئوية تحت الصفر) بسبب بعدها عن الشمس (بالقياس إلى الأرض)، ولكن فصول السنة فيها تشبه تقريباً فصول السنة في الأرض.

وقد حملت الخطوط الموجودة على سطحها العلماء للقيام بدراسات عديدة وإبداء وجهات نظر مختلفة حول وجود الحياة فيها أو عدمها. وتوجد نسبة ضئيلة من الأوكسجين في جوّ المريخ، وهي تقارب نسبته على قمّة جبال «إفرست». وتعتبر كرة المريخ إله الحرب في اليونان القديمة.

(١٤) المشتري Jupiter : من أكبر سيارات المنظومة الشمسية، ويكون الهواء المحيط بأطرافها رقيقاً.

(١٥) زُحَل Saturne : من سيارات المنظومة الشمسية، وهو يعادل الأرض (٧٠٠) مرة تقريباً. له ثمانية أقمار ويحيط به غلاف نوراني. فترة حركته الانتقاليّة ٢٩/٥ سنة. وكان القدماء يعتبرونه سابع السيارات والنحس الأكبر.

لقد كانت هذه الفرضية مشهورة، ولمّا كانت هذه الفرضية العلمية مقبولة في تلك الأزمان الغابرة فقد تعرّف عليها المسلمون الأقدمون. واندفع بعض المفسرين ـ متأثرين بالأجواء العلمية السائدة في عصورهم ـ لاعتبار السماوات السبع الوارد ذكرها في لـقرآن الكريم هي تلك الأفلاك السابقة الذكر، ولما لاحظوا أنَّ عددها لا ينطبق على عدد الأفلاك التسعة فقد لجأوا الى هذا التأويل فقالوا: لقد تحدث القرآن أيضـاً عن العـرش[١٨] والكرسي[١٩]، وعلى هذا فالكرسي فلك وراء تلك الأفلاك السبعة وهو فلك البروج، أمّا العرش الذي هو أرفع من الجميع فيعتبر فلك الأطلس.

وقـد مرّت قرون متـوالية وهذا التفسير مقبول عند جميع المحافل العلمية الإسلامية، حتى تبيّن للباحثين أنّه لا أساس للأفلاك التسعة، وأنّ الأرض ليست مركزاً للعالم، وأنّه لا وجود للفلك بالمعنى الذي يقول به القدماء، وأنّ السيارات ليست هي بعدد ما كان يظنّه اولئك، وان الشمس ليست من السيارات ... فتمزّقت لحمة وسدى تلك الفرضية العنكبوتية.

⟶

(١٦)فلك البروج: هو الفلك الثامن كما جاء في الصور الفلكية (الحمل، الثور، الجوزاء ...)، ويسمّى جانباً منه بمنطقة البروج، حيث تستقر عليه البروج الاثنا عشر حسب ترتيبها، وهو يأتي بعد فلك زحل وقبل فلك الأفلاك.

(١٧)فلك الأطلس: وهو عبارة عن فلك الأفلاك الذي يطلق عليه بلسان الشرع اسم العرش. فالأطلس يعني الدرهم غير المسكوك، فكما أنّ الدرهم غير المسكوك خالٍ من النقوش فكذا الفلك التاسع الذي هو العرش فهو أيضاً خالٍ من نقوش الكواكب (غياث اللغات)/معجم دهخدا.

(١٨)العرش: الجسم المحيط بالعالم وهو فلك الافلاك يسمى بالعرش، وفلك الثوابت يسمى بالكرسي (معجم العلوم العقلية). يطلق العـرش في اللغـة على مطلق الكـرسي، فيقـال عرش بلقيس، ويطلق العرش في الاصطلاح الشرعي على فلك الافلاك (كشاف اصطلاحات الفنون).

(١٩)الكرسي: السرير، المرعى، كناية عن العلم والملك والقدرة والتدبير لله سبحانه، ج كراسي. منتهى الارب / ناظم الاطباء.

وهناك فئة من العلماء ـ الذين يتمتّعون أيضاً بحسن نيّة ـ عندما وجدت أن السيارات قد وصل عددها إلى السبع فقد ظنّت أنّها هي المقصودة من تعبير القرآن بـ«السماوات السبع»، ثمّ ازداد عدد السيارات على السبع فقال هؤلاء إنّ القرآن لم يحسب حساباً لما لا تراه العين المجرّدة غير المسلّحة، وبعد أن أدركوا أن الخصائص المذكورة في القرآن لا تنطبق على هذه السيارات قالوا: إنّ المقصود من السماوات هي المرّات، ولمّا لم يجدوا العدد مطابقاً أيضاً زعموا أنّ المقصود من «السبع» ليس هو العدد سبعة وإنّما هو مطلق «الكثرة»!

أجل، إنّ ما ذكرناه نماذج من التصرّفات المتعجّلة التي قام بها بعض المفسّرين أو بعض المتصدّين للتفسير (لأنّ بعضهم ليس مؤهّلاً لإطلاق اسم المفسّر عليه)، وهذا ممّا يدعوا إلى الأسف العميق والألم الممض.

ويبقى علينا نحن أن نتّعظ بهذا الإسفاف، ولا ننسج على هذا المنوال وأن لا نقيم التفسير على هذه الأسس المهتزّة المضطربة فنتورط في تلك الاشتباهات، فقبل الإنصراف إلى التحقيق في القرآن الكريم لا بدّ لنا من القيام بغسل أذهاننا من كلّ الأحكام المسبقة بحيث نفكّر وكأنّنا لا نعلم شيئاً عن موضوع التحقيق، ولنُلْزِم أنفسنا بأنّ السبيل الوحيد لمعرفتنا هو القرآن نفسه، متمسّكين بأسس المحاورة ودلالة الألفاظ، وليس لنا أن نقيم فهمنا على أساس علم الأعداد وحساب الأبجد و... فالقرآن قد أنزل بلسان عربي مبين. ولا يصدق على الأبله الأمّي القليل المعرفة أنّه من أهل المحاورة، وإنّما يصدق على من هو ملمّ باللغة وأصول التحاور بحيث يريد أن يفهم شيئاً من القرآن بذوق عقلائي.

ومن الواضح أنّنا نصادف في بعض الأحيان لفظاً يحتوي ملاحظات دقيقة بحيث لا يتسنّى للمطّلعين على الألفاظ فهمها إلّا بعد جهود مضنية، ولكن هذا لا يصلح عذراً لتفسير الآيات بعيداً عن أُصول المحاورة. وهذا الموقف يشبه موقف المفسّر السياسي عندما يستمع إلى خطاب أحد السياسيين فإنّه يستطيع استخراج ملاحظات دقيقة من ذلك الخطاب لا تخطر على أذهاننا، وهذا الفهم لا يتصادم مع

أُسس المحاورة، ولكن هذه الملاحظات تبقى مخفيّة عنّا لأنّنا بعيدون عن هذه الأجواء.

إنّ القـرآن الكريم يضمّ إشارات ظريفة جداً وملاحظات دقيقة وكلّما كان الإنسان أكثر اطّلاعاً على القرآن فإنّه يفهمها بشكل أفضل وأعظم، إذن مقصودنا من التفسير حسب أُصول المحاورة هو أن لا نفرض على القرآن آراءناورغباتنا.

إذن لا بدّ لنا من التعمق كثيراً، ولكنه لا ينبغي لنا أن نضيف إليه شيئاً من أنفسنا.

نأمل أن يلتفت الجميع إلى أهمية هذه المسألة، ولنضع نصب أعيننا أنّ مُنزل القرآن ـ العليم بأسراره أكثر من أيّ أحد سواه ـ سوف يستنطقنا عن أيّ شيء ننسبه إلى القرآن وذلك في يوم لا تنفع فيه الحسرة ولا الندم.

الآيات المتعلّقة بمعرفة العالم.

يعلم المطّلعون على لسان القرآن أنّ هذا الكتاب العظيم عندما يتحدّث عن هذا العـالم المحسوس (الذي نستطيع التعرّف عليه بشكل أو بآخر) فإنّه يستعمل التعبير بالسماوات والأرض: ﴿الله ٱلَّذي خَلَقَ ٱلسَّماواتِ وَٱلأرْض﴾[٢٠].

وأحياناً يضيف إلى ذلك كلمة «ما بينهما» للتأكيد ولكي يكون شاملاً لما تحتويه السماوات والأرض:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّماواتِ وَٱلأرْض وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِين﴾[٢١].

ونواجه هنا بعض الأسئلة:

هل السـماوات والأرض وما بينهما هي كناية عما سوى الله،أي هل مقصود القرآن من هذا جميع ما عدا الله من الكائنات الموجودة؟ أم أنّ هذا التعبير إشارة فقط إلى هذا العالم الذي نعرفه أو نستطيع التعرفّ عليه، وقد تكون هناك عوالم أُخرى

(٢٠) ابراهيم: ٣٢.

(٢١) الدخان: ٣٨.

ولكن هذا التعبير غير ناظر إليها؟

وينحلّ هذا السؤال بنفسه إلى سؤالين آخرين:

١ـ هل هناك موجودات مادية أُخرى غير ما نعرفه قد انصرف عن ذكرها القرآن المجيد فلا يصبح التعبير بالسماوات والأرض شاملًا لها، أم أنّ هذا التعبير كناية عن العالم المادي بأجمعه؟

٢ـ وعلى أساس الفرض الأخير، أي شمول السماوات والأرض لكلّ العالم المادي، أيكون ذلك بمعنى نفي المجردات، أم لا يلزم من ذلك نفي العوالم غير المادّية فقد تكون هناك عوالم أخرى ولكن مثل هذه التعبيرات (السماوات والأرض وما بينهما) لا تتضمّن الإشارة إليها؟

لعلّه من الأنسب أن نبدأ من معنى السماوات والأرض، فنتساءل:هل المقصود من السماوات والأرض هي الموجودات المادية فقط أم أن هذا التعبير شامل للمجرّدات أيضاً؟

وإذا لم يكن شاملًا للمجرّدات فإنّنا نواجه هذا السؤال: هل توجد بين المخلوقات عوالم أخرى غير عالم المادّة بحيث تكون مجرّدة منها وليس في القرآن إشارة إليها؟

لكي نعرف مقصود القرآن من التعبير بالسماوات والأرض، لابدّ لنا من دراسة الآيات التي تشير إلى ماهية السماء والأرض، فهل السماء بمعنى الجهة العليا والأرفع، أي بمعنى «الفوق» أم هي بمعنى الموجود العالي والرفيع، كما يبدو من أصل اشتقاق هذا اللفظ الذي هو «السموّ»؟

الظاهر أنّ القرآن الكريم لم يستعمل لفظ السماء بمعنى «الفوقية» والجهة العليا، وقد تطلق السماء مجازاً أو تسامحاً ويراد بها الجهة العليا أو الفوق، ولكن كلمة السماء ليست هي بمعنى الفوق لأنّ «الفوق» لا يجمع، والجهة العليا لا تتعدد، وما يتبادر إلينا من «الفوق» لا يدلّ على ذات ما، بينما نلاحظ أنّ القرآن الحكيم قد

استعمل أوّلاً: السماء كثيراً بصورة الجمع، ثانياً: قد ذكر «السماء» بعنوان أنّها موجود حقيقي وذات واقعية لا أنّها جهة فحسب.

وهنا يأتينا هذا السؤال: هل هذا الموجود وهذه الذات العالية مادّية، أم مجرّدة، أم هي أعم؟ لأنّنا عندما نأخذ بعين الإعتبار كلمة «العلو» فإن المَصاديق الحسّية تتبادر إلى أذهاننا في البداية، ويكون هذا التبادر بسبب إلفنا للمحسوسات، ولهذا فهو لا يحدّد المعنى الحقيقي، وعلى هذا فإذا قرأنا هذه الآية الشريفة:

﴿وإنَّ ٱللهَ هُوَ ٱلعَلِيُّ ٱلكَبِير﴾[٢٢].

فلا يجوز لنا أن نقول إنّ ظاهر اللفظ يدلّ على: «أن الله حالّ في الأماكن العليا جداً»!

هذا التبادر ليس من ذات اللفظ، وإنّما هو بسبب أُنسنا بالمحسوسات، ولهذا فإنّه لا يمكن الإكتفاء به والوصول إلى الحقيقة من خلاله.

وهذه أسئلة أُخرى:

هل هذه السماوات الموصوفة أحياناً بأنّها (سماوات سبع) وأحياناً أُخرى مذكورة بالعدد فقط ﴿سَبعاً شِدَاداً﴾[٢٣]. هي مادية أم غير مادية؟

إذن أوّلاً: هل توجد في القرآن إشارة إلى السماء المادية أم لا؟

ثانياً: هل هذه السماوات المذكورة مع الأرض مادّية أم غير مادّية؟

ثالثاً: هل هي مخلوقة من مادّة موجودة من قبل أم لا؟ وإذا كانت مخلوقة من مادّة قبلية فما هي تلك المادّة؟

رابعاً: ما هي مصاديق السماوات السبع؟

كلّ ما نستطيع ادّعاءه حسب ما وصل إليه فهمنا للقرآن الكريم هو أنّ

(٢٢) الحجّ: ٦٢. لقمان: ٣٠.

(٢٣) النبأ: ١٢.

السماوات السبع مادّيّة، ونحن لا ننكر أنّ السماء قد تستعمل بمعنى غير مادّي، وقد تكون واردة بهذا المعنى في آيات القرآن العزيز، ولكن هذه السماوات المستعملة مع «الأرض» وعددها سبع سماوات إنّما هي مادية.

ويحتاج هذا الادّعاء إلى دليل، فلنتأمّل في هذه الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوى إلى ٱلسَّمَاءِ وَهِيَ دُخَان فَقَالَ لَهَا وَللأَرْضِ ٱئتِيَا طَوْعَاً أو كُرْهاً قَالَتَا أتَيْنَا طَائِعِين * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ...﴾[٢٤].

«ثمّ»: تفيد معنى الترتيب سواء أكان ترتيباً زمانياً أم لفظياً. «وهي دخان»: الظاهر أنّ الواو هنا حالية، أي في حالة كون السماء دخاناً، أو بالتعبير المعاصر في حالة كونها غازاً.

ما المقصود من هذه المكالمة، هل جرت مكالمة حقيقية وسمعتها السماوات والأرض، أم أن هذا التعبير كناية عن انقياد المخلوقات للخالق؟

ليس هذا مورد بحثنا الآن.

إذن بالتالي خلقت سبع سماوات، ويظهر من الآية أنّ ما أصبح فيها بعد سبع سماوات كان في البدء موجوداً واحداً وماهيته أنّه دخان (أو غاز)، والله جلّ جلاله أخرجه بصورة سبعة موجودات فكانت السماوات السبع.

فلو احتمل أحد أن هذا الدخان (أو الغاز) ليس مادياً، فلا بد له من اتّهام ذهنه حسب الظاهر! ان الدخان دخان مادّي، وإيجاد سبع سماوات منه تعبير يستعمل في الماديات، ولا يرد هذا التعبير في المجردات.

إذن قد ظهر من الآية أنّ السماوات السبع مادّية.

(٢٤) فصلت: ١١ـ١٢.

السماء والأرض

أ ـ السماء

إنّ ما استظهرناه من الآية السابقة من كون السماء مادّية بسبب كونها دخاناً لا يصلح دليلاً على أنّ «السماء» في كلّ مجال هي بمعنى مادّي، فقد تستعمل في بعض الموارد بمعنى العلوّ في مرتبة الوجود.وبمعنى الموجود العالي، كما في هذه الآية:

١ ـ ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُونَ﴾[1].

فرزقكم وما توعدون (يظهر أنّ المقصود منه هو الجنّة) في السماء. وقد يقول بعضهم: إنّ المقصود من كون رزقنا في السماء هو أنّ الماء ينزل من السماء وهو سبب الحياة، فالآية تعتبر السماء منشأً للرزق.

ولكن هذا مجاز، والرزق ليس في السماء حقيقة، وكان من الأنسب حينئذ أن يقول:

«وَفي الأرْض رِزْقُكُمْ».

(١) الذاريات، ٢٢

لأنّ رزق الإنسان في الواقع ليس إلّا في الأرض.

إذن في مورد هذه الآية، على أقلّ تقدير يكون الاحتمال الراجح والأنسب هو كون المقصود من السماء هنا العالم فوق المادّي، وحسب ما يبدو من ظاهر بعض الآيات الأخرى هو أنّ كلّ موجودات هذا العالم المادي نازلة من ذلك العالم فوق المادي:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُه﴾[٢].

فكلّ شيء هناك،ثمّ ينزل إلى عالم المادّة، و«رزق» الإنسان أيضاً لا بدّ أن يكون نازلاً من عند الله.

فالإحتمال قوي في كون المقصود من السماء في هذه الآية هي السماء المعنوية، وهي قابلة للتطبيق على المباحث العقلية أيضاً. فالعالم المادي مرتبة نازلة من المجردات، ويكتسب وجوده من المرتبة الأعلى منه، ومن جملة ذلك رزق الإنسان فهو لا بدّ أن يكون نازلاً من تلك المرتبة الوجودية الأرفع.

والظاهر أنّ كون الجنّة في السماء أيضاً هو من هذا القبيل، أي أنّ الجنّة ليست في إحدى الكرات السماوية حسب الظاهر ـ ولو أنّ البعض يتخيّل الأمر بهذا الشكل ـ ففي يوم القيامة تتغير هذه العوالم كلّها:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غيْرَ ٱلأَرْضِ﴾[٣].

﴿وَٱلسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه﴾[٤].

فحقيقة الجنّة موجودة الآن في عالم آخر، وفي يوم القيامة تتجسم ويجد النّاس أنفسهم في ذلك العالم.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) ابراهيم: ٤٨.

(٤) الزمر: ٦٧.

٢ـ الآية الأخرى الواردة في هذا المجال:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ ٱلسَّماء وَلا يَدْخُلونَ ٱلجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ ٱلجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلخِيَاط وَكذلك نَجْزِي ٱلْمُجْرِمِين﴾[٥].

إنّ أبواب السماء موصدة أمام الذين يكذّبون بآيات الله ولن تفتح لهم، فهل لهذه السماء المادّية أبواب يلج منها المؤمنون إلى الجنّة وهي مغلّقة الأبواب دون الكفّار؟

ظاهر هذه الآية وذيلها يدلّان على أن من تفتح له أبواب السماء فهو يدخل الجنّة، وهذا يؤيّد أن الجنّة في السماء، وأنّ أبواب السماء ـ التي فيها الجنّة ـ لا تفتح أمام الكفّار.

ولا يهمّنا الآن التعرض لهذا الموضوع، وهو: هل أنّ تلك السماء جسمانية أم لا؟ وما هي حقيقة الجنّة؟ ولكننا نعتقد أنّ المعاد جسماني، وكما أنّ «رزقنا» جسماني وهو نازل من ذلك العالم، فكذا الجنّة لا مانع من كونها مادّية وجسمانية وهي نازلة من عالم غير مادي، وهذا النزول ليس مكانياً كما لم يكن نزول «الرزق» مكانياً.

٣ـ ومن تلك الموارد هذه الآية الكريمة:

﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوارِيُّونَ يَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ ٱلسَّماءِ﴾[٦].

فدعا عيسى ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ قائلاً: ﴿ٱللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ ٱلسَّماءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنا...﴾[٧].

فهل هذه المائدة قد أنزلت من سماء جسمانية أم من عالم المجردات؟

من المستبعد أن تكون هذه المائدة موجودة في إحدى الكرات السماوية ثمّ أنزلت من هناك على حواريّي عيسى(ع).

٤ـ يقول الله تعالى في كتابه المجيد:

(٥) الأعراف: ٤٠.

(٦)(٧) المائدة: ١١٢ـ١١٤.

﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ إِلَى ٱلأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾(٨).

يعني أنّ الله يدبّر امر العالم من السماء نحو الأرض ثمّ يصعد إليه في هذا اليوم المقدّر بألف سنة من سنينكم.

فقوله:«إلى الأرض» يدلّ على أنّ التدبير قد ضُمّن معنى النزول، ولهذا كان متعدياً بـ«إلى»، ثمّ يقول: إنّ هذا «الأمر» يصعد إليه مرّة أخرى، والظاهر أنّ الضمير في قوله «إليه» عائد إلى الله تعالى لا إلى شيء آخر، ولو كان الضمير عائد إلى السماء لقال: «إليها».

وواضح أنّ السماء في هذه الآية أيضاً بمعنى العالم المجرّد، لأنّ الله سبحانه ليس في السماء، بل هو تعالى حاضر في كلّ مجال، إذن يمكننا أن نستنتج أنّ المقصود من السماء في هذه الآية ليس شيئاً جسمانياً، وإنّما هو ذلك العالم المجرّد الذي فيه خزائن كلّ شيء.

وهناك آيات أُخرى أيضاً يمكن أن يستفاد منها كون السماء اللاجسمانية موجودة أيضاً.

ويبدو من بعض الآيات (ويمكن اعتبارها الفئة الثالثة في الحقيقة) أنّ المقصود من السماء فيها ليس إحدى السماوات السبع، وذلك في مثل قوله تعالى:

﴿وأَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَآءً﴾(٩).

وسوف نذكر فيما بعد أنّ السماوات السبع ـ حسب استظهارنا من الآيات ـ لا تدركها أبصارنا، وهي محيطة بكلّ ما نراه، فالماء أيضاً لا يتّم إنزاله من أي كرة أُخرى وإنّما مكان نزوله هو جوّ الأرض نفسها.

(٨) السجدة: ٥.

(٩) البقرة: ٢٢.

فالسماء في الواقع قد استعملت في هذه الآيات بالمعنى الثالث غير السماوات السبع المادّية وغير السماء التي تعني عالم المجرّدات.

ب ـ الأرض

١ـ في القرآن الكريم تستعمل كلمة «الأرض» بمعنى الكرة الأرضية من دون شكّ ولا ريب، ولكنه في بعض الموارد قد استعمل هذا اللفظ «الأرض» بمعانٍ أخرى.

٢ـ إنّ «الأرض» بمعنى الكـرة الأرضية،اسم خاصّ،أي أنّه علم شخصي، ولكنّ الأرض تستعمل أحياناً بمعنى «قطع الأرض» وبهذا المعنى تغدو صالحة للجمع على «أرضين»، مثلاً يقول الله تعالى مبيّناً حكم «المحاربين» بأنّه نفي من البلد:

﴿أو يُنْفَوْا مِنَ ٱلأَرْضِ﴾[10].

فجزاء المحاربين إخراجهم من البلد الذي يقطنون فيه، وهذا ظاهر في أنّه إخراج من وطنهم لا من الكرة الأرضية.

إذن «الأرض» من الناحية اللغوية لها معنى الجنس، ومن الناحية المنطقية لها معنى «النوع».

وفي بعض اللغات الأوربية قد يضعون فرقاً بين هذين المعنيين فيستعملون لهما لفظين[11].

٣ـ وأحياناً يستعمل القرآن الكريم لفظ الأرض بمعنى «عالم الطبيعة» في مقابل السماء التي تعني حينئذ عالم ما وراء الطبيعة،كقوله عزّ اسمه:

(١٠) المائدة: ٣٣.

(١١) مثلا في اللغة الفرنسيّة تستعمل كلمة Laterre بمعنى الأرض والتراب، بينما هم يستعملون كلمة Le globe Terrestre أو كلمة notre Globe بمعنى الكرة الأرضيّة. ويطلقون على الأرض الزراعيّة اسم Leterroir . أمّا في اللغة الإنجليزية فتسمّى الكرة الأرضية Earthe ، ويطلقون على الأرض اسم ground .

﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إلى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ﴾(١٢).

لو أردنا لرفعناه بفضل المقامات التي منحناها له ولأوصلناه إلى المنازل الرفيعة، ولكنه(بلعم بن باعورا) التصق بالأرض وتعلّق بها قلبه واتبع رغباته فهو كالكلب ... إنّ هذا التعلق لا يختصّ بقطعة من الأرض ولا بمكان معين وإنّما هو حبّ لعالم الدنيا، وبهذا الإطلاق تصبح السماء المادّية أيضاً جزءاً من الأرض.

٤ـ ﴿مَا لَكُمْ إذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إلى الأَرْضِ﴾(١٣).

مثل شيء ثقيل الوزن فهو يميل نحو الأرض ليقع عليها. «إثّاقلتم» كانت في الأصل «تثاقلتم» ومعناها:

لماذا تتباطؤون وتتعلّقون بالحياة الدنيا؟ ولماذا لا تحبّون أن تكونوا مخفّين حتّى تحلّقوا مبتعدين عن هذه الدنيا؟ فأنتم مثل طير قد أُثقلت قدماه بالحجر كلّما حاول القفز فإنّه يقع على الأرض.

ويحتمل هنا أيضاً أن لا تكون الأرض بمعنى الكرة الأرضية. إذن إطلاق السماء والأرض على غير السماء الدخانية (الغازية) وغير الكرة الأرضية ليس خطأً وإنّما هو إطلاق صحيح وتوجد شواهد تؤيّد صحّته.

عدد السماوات

كما يظهر من بعض الآيات فإنّ عدد السماوات هو سبعة:

﴿فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾(١٤).

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾(١٥).

(١٢) الاعراف: ١٧٦.

(١٣) التوبة: ٣٨.

(١٤) البقرة: ٢٩.

(١٥) فصّلت: ١٢.

إذن لا يبقى أثر للشكّ في أنّ السماوات سبع، وأنّ عدد السبعة هنا بالمعنى الحقيقي للسبعة وليس هو عنواناً للكثرة لأنّه: أوّلاً: خلاف ظاهر الآيات ولا سيما في بعض الموارد حيث اكتفت الآيات في التعبير عن السماوات بكلمة السبع فقط:

﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً﴾(١٦).

ثانياً: إذا استعمل عدد السبعة رمزاً للكثرة فلا بدّ أن يكون العدد الواقعي المقصود في حدود السبعة، أقلّ منها أو أكثر منها قليلاً. فلا يصحّ مثلاً استعمال السبعة لأشياء يزيد عددها على الثلاثمائة، بينما نحن نعلم أنّ علماء الفلك يقدّرون عدد المجرات اليوم بما يزيد على الملايين، ففي هذه الصورة كيف يمكن استعمال العدد «سبعة» لبيان كثرتها؟!

هل الأرض واحدة أم أكثر؟

يظهر بوضوح من الآيات أنّ الأرض واحدة ولم يرد في أيّ آية التعبير بـ «الأرضين».

ولا يوجد احتمال تعدد الأرض إلاّ من خلال هذه الآية:

﴿الله ٱلَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ ٱلأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ...﴾(١٧).

ولكنّنا نلاحظ أنّه في هذه الآية نفسها أيضاً لم يجر التعبير بـ «الأرضين»، وعلى هذا فليس فيها دلالة قطعية على تعدّد الأرض، وليس من المعلوم أنّ «مثليّة» الأرض للسماء في أيّة جهة: من جهة العدد أم العناصر أم من حيث الاتقان.

(١٦) النبأ: ١٢.

(١٧) الطلاق: ١٢.

قد تكون هذه المثلية من جهة «الخلقة» كما يفهم من هذه الآية الشريفة:

﴿الَّـذي خَلَقَ سَبْـعَ سَماوات طِبَاقاً مَا تَرَى في خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَآرْجِعِ آلْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ﴾[١٨].

أجل ان احتمال قصد تعدد الأرض في الآية السابقة (١٢ـ الطلاق) ضعيف، لأنّ القرآن قد استعمل الأرض مفردة في جميع الموارد، ولكنّه لا يمكن نفي احتمال تعدّد الأرض إطلاقاً، لا سيما إذا أخذنا بعين الإعتبار نصّ بعض الأدعية الواردة على لسان المعصومين عليهم السلام حيث نجد فيها التعبير بـ«الأرضين السبع»، وفي هذا المورد أيضاً لا يمكن القول أنّ مقصود الإمام(ع) وجود سبع كرات أرضية، فقد يكون قاصداً إلى انقسام الأرض إلى سبع قطع، فالأرض تتكون من عدّة قطع يابسة قد ظهرت من الماء، ولكنّ هذا التقسيم أيضاً ليس له حدّ معيّن، لأنّ آسيا وأوربا قارّتان مع أنّهما لا يفصل بينهما فاصل مائي. وكما كان معروفاً في العصور الغابرة فإنّهم يقسمون الأرض إلى سبعة أقسام ويطلقون عليها اسم «الأقاليم السبعة».

ولا بدّ لنا في خاتمة المطاف أن نؤكّد على أنّ هذه جميعاً احتمالات وعلى مستوى الاستظهار، ولا ترتفع إلى مستوى الرأي اليقيني.

زمان خلق السماء والأرض

قال الله تعالى في كتابه العزيز:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ آلَّذي خَلَقَ آلسَّماواتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ آسْتوى عَلَى آلْعَرْشِ﴾[١٩].

ما هو المقصود من قوله: ﴿سِتَّةِ أَيَّام﴾؟

كان من المعروف عند بني إسرائيل وأهل الكتاب ولا سيما اليهود أنّ الله

(١٨) الملك: ٣.

(١٩) الاعراف: ٥٤.

سبحانه قد بدأ في الخلق يوم الأحد، وانتهى منه يوم الجمعة، ثمّ قضى يوم السبت في الاستراحة، ولهذا ـ كما يبدو ـ أطلقوا على ذلك اليوم اسم «السُبات»[٢٠] والظاهر أنّ «السبت» في الأصل هو بهذا المعنى، ومن هنا فإنّهم يعتبرون يوم السبت عطلة عامّة، وقد طرح هذا الموضوع في التوراة «سفر التكوين»[٢١].

الظاهر أنّ هذا الاحتمال بعيد جدّاً لأنّ «الأيام» من وجهة نظر علم الجغرافيا هي عبارة عن فترة حركة الأرض حول محورها (الحركة الوضعية)، ويطلق اليوم في اللغة أحياناً في مقابل الليل فيكون مرادفاً لـ«النهار». فيصبح اليوم أعمّ من النهار وحده ومن الليل والنهار معاً.

فقبل خلق الأرض والشمس والسماء لا يمكن تصوّر اليوم، فلا وجود هناك للسبت ولا للأحد. ولو كان لدينا نصّ صريح على هذا الموضوع فإنّ أقصى ما نستطيع قوله هو أنّ اليوم هنا يعني زماناً يعادل أربعاً وعشرين ساعة، ولكنّه لا وجود لمثل هذا النصّ، ويزداد الأمر وضوحاً إذا لاحظنا أنّ اليوم قد استعمل في القرآن المجيد بمعنى آخر قال تعالى:

١ـ﴿قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[٢٢].

فهل يعني هذا إنّك اليوم أمين فحسب دون يوم غد؟

٢ـ﴿تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ...﴾[٢٣].

أي أنّ الله جعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً وخياماً وهي خفيفة المؤونة في

(٢٠)سَبَتَ: استراح، السبات: النوم أو أوله، والسبت: يوم من الاسبوع بين الجمعة والأحد.

(٢١)التوراة: بالمعنى الأخص تطلق على الأسفار الخمسة للعهد العتيق (التكوين،الخروج، الأحبار، العدد، التثنية) وتطلق أيضاً على نصائح موسى في الأخلاق والتشريع، ولكنهم أحياناً يطلقون على الكتاب المقدّس بأجمعه اسم التوراة تسامحاً.

(٢٢) يوسف: ٥٤.

(٢٣) النحل: ٨٠.

سفركم وحضركم.

فهل المقصود من اليوم في هذه الآية ما يعادل (٢٤) ساعة فقط من السفر والحضر؟

من الواضح أنّ المقصود هو زمان الحضر وفترة السفر، مع الأخذ بعين الاعتبار طول مدة السفر في تلك العصور، إذن قسّم القرآن المجيد حياة مخاطبيه في هذه الآية إلى قسمين: يوم السفر، ويوم الحضر.

٣ـ﴿وإنَّ يَوْمَاً عِنْدَ رَبِّك كالْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ﴾[٢٤].

٤ـ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَائِكَةُ والرُّوحُ إلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنةٍ﴾[٢٥].

فهل المقصود في الآية الأولى ألف سنة، وفي الآية الثانية خمسون ألف عام من السنين المتعارفة عندنا، أم المقصود بيان طول فترة العروج وعظمته؟

احتمالان كلّ منهما صحيح، والاحتمال الأوّل ليس بعيداً، فقد يراد منه أنّه يمتّد خمسين ألف سنة بالضبط لا أكثر ولا أقلّ، أو المراد في الآية السابقة ألف عام بالدّقة.

٥ـ وتشبه هذه الآيات الأربع المذكورة سابقاً عبارة واردة في نهج البلاغة (حول الشيطان الرجيم):

«وقد عبد الله ستّة آلاف سنةٍ لا يُدرى أمن سنيّ الدنيا أم من سنيّ الآخرة»[٢٦].

أجل من التأمّل في جميع هذه الموارد يمكن القول أنّه يحتمل أن يكون المقصود من قوله ستة أيّام ستّ مراحل للخلقة. ولكن ما هي حقيقة هذه المراحل الستّ،

(٢٤) الحج: ٤٧.

(٢٥) المعارج: ٤.

(٢٦) نهج البلاغة، الخطبة القاصعة.

وكيف كانت وبأيّ ملاك كان هذا التقسيم؟

ما في أيدينا من الآيات والروايات لا يسعفنا بشيء حول هذه الأمور، غاية ما في الأمر أنّ الآيات الكريمة تعيّن يومين لخلق السماوات، ويومين آخرين لخلق الأرض، ويومين أيضاً لتقدير الأقوات والأرزاق قال عزّ وجلّ:

﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[٢٧].

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُون بالَّذي خَلَقَ ٱلأَرْضَ في يَوْمَيْنِ﴾[٢٨].

﴿وَقَدَّرَ فِيها أَقْوَاتَها فِي أَرْبَعَةِ أَيّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾[٢٩].

يمكن أن يحتمل الباحث كون المقصود من يومين في خلق السماء أنّ خلقها قد تمّ في مرحلتين: الأولى منها كانت فيها بصورة غاز أو دخان، والمرحلة اللاحقة أصبحت فيها سماوات سبعاً.

وكذا الأمر في ما يتعلّق بالأرض، ففي المرحلة الأولى كانت بشكل غاز أو سائل، وفي المرحلة الثانية (أو اليوم الثاني) أصبحت فيها بهذه الصورة الصلبة (ولا تزال أعماق الأرض سائلة لحدّ الآن).

أمّا إنّه لماذا كانت ستّة أيّام وبأيّ اعتبار؟ فذلك ما لا نعرفه بالدّقة.

فهل ما في السماء والأرض قد تمّ خلقه في ستّة أيّام أو ستّ مراحل بشكل مستقل ومنفصل، أم أنّ يومين منها مثلاً يختصّان بخلق السماء، ويومين آخرين لخلق الأرض، ويومين أيضاً لأقوات الأرض(أي خلق الأرض في يومين، ويوم آخر لإعدادها للإنبات، ويوم رابع لتهيئتها لظهور الموجودات الحيّة، ففي المجموع تكون المراحل أربعاً).

كلّ هذه احتمالات صرفة ولا يوجد في الآيات ما يؤيّدها. نعم، يستطيع الدارس

(٢٧) فصلت: ١٢.

(٢٨) فصلت: ٩.

(٢٩) فصلت: ١٠.

أن يقول بإطمئنان: إنّ هذه الآيام الستّة ليست هي بمعنى الأيّام المتعارفة عندنا حيث يكون طول اليوم (٢٤) ساعة.

كيفيه خلق السماوات

هل أنّ السماوات قد خلقت في عرض بعضها أم أنّ بعضها يكون فوق البعض الآخر؟

في مورد الأرض وحسب بعض الروايات القائلة بالأرضين السبع، احتملنا أن يكون المقصود من هذا التعبير أقسام الأرض كالقارآت في العصور القديمة حيث كانوا يسمّونها بالأقاليم السبعة، وهي في عرض بعضها، فهل في مورد السماء أيضاً يمكن القول إنّ السماوات كائنة إلى جانب بعضها كالأرض بحيث تشكّل بمجموعها سطحاً كروياً واحداً؟

يبدو لنا أنّ هذا الاحتمال غير صحيح بالنسبة للسماوات، لأنّ القرآن الحكيم يعبر بـ «الطباق» بالنسبة للسماوات وذلك في موردين هما:

﴿الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرى في خَلْقِ ٱلرَّحمانِ مِنْ تَفَاوتٍ﴾[٣٠].

﴿أَلَمْ تَروا كَيْفَ خَلَقَ ٱللهُ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً﴾[٣١].

فمن كلمة «طباقاً» يفهم أنّ السماوات السبع يستقر بعضها على بعض بشكل تنطبق على بعضها، فهي سبع طبقات لا سبع قطع إلى جانب بعضها، وظاهر هذه الآيات يدلّ على أنّ السماوات يقع بعضها فوق بعض .

وهناك دليل آخر وهو أنّ القرآن يذكر سماءً يطلق عليها اسم «السماء الدنيا»، وظنّ بعضهم أنّها سماء دنيانا، بينما «الدنيا» هنا صفة، فيكون المعنى أدنى سماء، ويستفاد من هذا أنّ السماوات الأُخرى فوق هذه السماء بالترتيب، وأنّها أبعد من تلك

(٣٠) الملك: ٣.

(٣١) نوح: ١٥.

السماء بالنسبة إلينا. وتوجد ملاحظة أخرى تستنبط من الآيات الكريمة وهي: أنّ النجوم التي نستطيع رؤيتها أخفض مكاناً من السماء الدنيا ـ التي هي أدنى السماوات ـ فالسماء الدنيا أرفع من هذه النجوم، يقول تعالى:

﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾[٣٢].

إنّ ما يبدو من ظاهر الآية أنّ هذه النجوم التي هي زينة والتي نراها فوق رؤوسنا، إنّما هي معلّقة في السماء الدنيا ولا علاقة لها بالسماوات الأخرى، وغاية ما يمكن قوله هو أنّ السماء الدنيا تشتمل على هذه النجوم، فهي فيها معلّقة كالمصابيح المضيئة:

﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً﴾[٣٣].

ولا علاقة لها بالسماوات الأخرى، وإلّا لكان من الأنسب أن يقول: «زينّا السماوات».

أمّا كيف تكون السماوات الأخرى؟ ألها نجوم ونحن لا نراها، أم ليس لها نجوم، وما هي كيفية خلقها؟

كلّ هذه الأمور غامضة بالنسبة إلينا، ولا نستطيع أن نفهم شيئاً عنها من الآيات[٣٤]

يقول الله تعالى:﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾[٣٥].

فنلاحظ أنّه بعد ذكره للنجوم وأنّها زينة السماء يطرح موضوع «حفظ السماوات»، فما هو المقصود من هذا الحفظ، وما هو دور النجوم في حفظ السماوات؟

(٣٢) الصافات: ٦.

(٣٣) فصلت: ١٢.

(٣٤) وقد جاء﴿وحفظاً﴾ في الصافات: ١١، ٧.

(٣٥) الحجر: ١٧.

قبل الجواب على هذه الأسئلة نذكّر بأنّ كون النجوم زينة لا يعني أنّ فائدتها الوحيدة هي الزينة، فلا يفهم ذلك من الآيات، وإنّما الآيات تقول أنّ النجوم أيضاً زينة للسماء، ولا تدلّ الآيات على الحصر في الغاية منها، كما ورد في قوله تعالى:

﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون﴾[٣٦].

حيث نجد أنّ النجم لم يخلق فقط للهداية، وإنّما هذه فائدة يستطيع الإنسان أن يستفيد منها، ولا سيما في زمان نزول الوحي.

فما هو معنى حفظ السماوات؟

يمكن دراسة هذا الموضوع بعدّة صور:

١ـ الحفظ بمعنى الإبقاء أي حفظها من الزوال:

﴿إنَ ٱللهَ يُمْسِكُ ٱلسَّماواتِ وَٱلأرْضَ أنْ تَزولا وَلَئِنْ زالَتا إنْ أمْسَكَهُما مِنْ أحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إنَّهُ كَانَ حَليماً غَفُوراً﴾[٣٧].

ولعلّ هذه الآية:

﴿وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُما﴾[٣٨].

أي لا يصعب عليه حفظ السماوات والأرض، واردة بهذا المعنى.

٢ـ بمعنى حفظ النظام،أي المحافظة على السماء والأجرام العلوية من التفتّت والسقوط وبالتالي يؤدّي ذلك إلى هلاك أهل الأرض وتدمير الأرض:

﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّماءَ أنْ تَقَعَ عَلَى ٱلأرْضِ إلّا بإذنه﴾[٣٩].

ويظهر أنّ معنى الآية هو حفظ النظام من التشتّت.

ولكن ما هو معنى هذه الآية:

(٣٦) النحل: ١٦.

(٣٧) فاطر: ٤١

(٣٨) البقرة: ٢٥٥.

(٣٩) الحج: ٦٥

﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيطْانٍ مَارِدٍ﴾[٤٠].

يتبادر للإنسان لأوّل وهلة أنّ الله سبحانه يحفظ السماء والأرض من قيام الشياطين بالإخلال في النظام، فيكون «الحفظ» هنا بمعنى المحافظة عليها من الزوال، أي لا يقتصر العجز عن الإخلال بالنظام على الموجودات التي لا شعور لها، بل وحتى الموجودات ذوات الشعور أيضاً لا تستطيع ذلك.

ويتوقّف هذا الفهم للآية على اعتبار «حفظاً» مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف أي «وحفظناها حفظاً».

ولكن هناك احتمالٌ آخر وهو أن تكون «حفظاً» مفعولاً له، أي «زيّنا السماء لأجل الحفظ». وفي هذه الصورة يصبح للنجوم دور في طرد الشياطين عن السماء، ولكن ما حقيقة هذا الدور؟

لسنا نفهم ذلك بشكل دقيق.

ولتأييد هذا الإحتمال نستطيع أن نذكر آيات أُخرى:

﴿لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَأِ ٱلأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾[٤١].

فالشياطين كانوا يصعدون نحو السماء لاستماع الأنباء الغيبية والاطّلاع على حوادث العالم، فيستقرون في مقاعد لإستراق السمع:

﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ﴾[٤٢].

أما كيف يستطيع هؤلاء إستراق السمع من تلك المجالات، فهذا ممّا لم يبيّنه القرآن ولكن الباحث يستطيع أن يذكر بعض الوجوه على مستوى الإحتمال .

ثمّ تستمرّ تلك الآية بهذا الشكل:

(٤٠) الصافات: ٧.

(٤١) الصافات: ٨

(٤٢) الجن: ٩.

﴿فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾[٤٣].

وتوجد آية أُخرى في هذا المجال:

﴿وَجَعَلْنا ٱلسَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً﴾[٤٤].

وبعض الّذين ألّفوا كتباً باسم التفسير كتب يقول: إنّ المقصود من «السماء» في هذه الآية هو جوّ الأرض، فقد خلق هذا الجوّ بشكل بحيث يحول دون سقوط الصخور السماوية على الأرض، ونحن نعلم أنّه من وجهة النظر العلمية قد تمّ إثبات كون الأرض معرّضة بإستمرار لرشّها بالصخور السماوية، ولكن بمجرّد أن تصل هذه الصخور إلى جوّالأرض فإنّها تتحوّل إلى غاز بسبب السرعة الهائلة والاحتكاك الشديد، ومن هنا سمّى جو الأرض «محفوظاً».

ولكن هذا الفهم للآية غير صحيح، فلو كان هذا المعنى هو المقصود للزم أن يقال:

وجعلنا السماء سقفاً حافظاً، وليس : محفوظاً.

يبدو أنّ المقصود من «السماء» في هذه الآية على أقلّ تقدير ليس هذا الجوّ، فحسب تعبير القرآن تصبح السماء سقفا يغطّي هذا العالم المحسوس، وهو سقف محفوظ من الزوال أو من السقوط، وهو المعنى الأنسب كما يظهر، لأنّ خطر السقف يكمن في سقوطه، فمن المثير للاستغراب أن ترتفع فوق رأس الإنسان مثل هذه الموجودات العظيمة ثمّ لا تسقط عليه، يقول الله سبحانه:

﴿الله ٱلَّذي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها﴾[٤٥].

ويتصور لهذه الآية تفسيران:

(٤٣) وسوف يذكر توضيح أكبر لهذا الموضوع في البحوث اللاحقة.

(٤٤) الانبياء: ٣٢.

(٤٥) الرعد: ٢.

١ـ أن يكون المقصود من قوله «بغير عمد ترونها» أنّه لا وجود لأعمدة مرئية، يعني أنّ «ترونها» قد أخذت صفة لـ «عمد».

وهناك رواية تتضمّن هذا المعنى.

وحسب هذا التفسير قد تكون هناك أعمدة للسماء في الواقع ولكنّها ليست قابلة للرؤية البشرية.

٢ـ أن يكون قوله «ترونها» جملة معترضة، فالمعنى أنّ الله قد رفع السماوات فوق رؤوسكم من دون عمد، وأنتم ترون أيضاً أنّه لا وجود للأعمدة فيها.

وعلى أيّ حال فكلا التفسيرين محتمل، ولا مانع من تصوّر أي واحد من هذين الوجهين.

والنتيجة: أنّ ما يفهم من الملاحظات التي يذكرها القرآن بالنسبة للسماوات هو أنّ الله سبحانه يحفظ السماوات من الزوال ومن السقوط والهويّ.

العرش والكرسيّ

لقد ورد في القرآن الكريم اسم شيئين آخرين غير السماء والأرض وما بينهما، وهما العرش والكرسي.

فبالنسبة للكرسي توجد آية واحدة فحسب هي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّماواتِ وَٱلأَرْضَ﴾[٤٦].

ولكنه بالنسبة للعرش توجد آيات عديدة.

ويثار في هذا المجال سؤال يقول:

هل العرش والكرسي شيء واحد؟

ظنّ البعض أنّهما شيء واحد وله اسمان.فالعرش باعتبار الدلالة على أريكة السلطنة ومنبع القدرة، والكرسي باعتبار سرير الحكم ومقر إصدار الأوامر. فكلا

(٤٦) البقرة: ٢٥٥.

التعبيرين كناية عن المقام الذي ينشأ منه تدبير أمر العالم.

ولكن هل أنّهما حقّاً شيء واحدٍ أم شيئان؟

فذلك ما لم نجد عليه دليلًا يقينياً من نفس القرآن الحكيم. ويمكن القول ـ بالاستناد إلى روايات عديدة ـ إنّ العرش والكرسي شيئان متفاوتان، ولعلّ ظاهر القرآن ينصرف إلى ذلك.

الموضوع الآخر في هذا المضمار هو:

ما هي حقيقة العرش والكرسي؟

فهل هما كناية عن مقام الإدارة والتدبير، أم هما موجودان حقيقيان مثل سائر ظواهر العالم؟

لعلّ بعض الآيات يشير إلى أن المقصود من العرش هو مقام السلطنة والربوبية والتدبير الإلهي، ولا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ القرآن يذكر بعده غالباً لفظ التدبير ونظائره ومصاديقه، قال تعالى:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوى عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلأَمْرَ﴾(٤٧).

فهذه الآية تعيننا على استظهار أنّ العرش لا يعني موجوداً يستقر عليه الباري عزّ وجلّ، لأنّ الله جلّ شأنه ليس جسمانياً.

إذن هذا التعبير كناية عن مقام الربوبية. ونذكر هذا على أنّه احتمال فقط.

وقد جاء هذا التعبير ﴿اسْتَوىٰ عَلَىٰ العَرْشِ﴾ في سبعة موارد في القرآن، ومن جملتها، قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ ٱلَّذي خَلَقَ ٱلسَّماواتِ وَٱلأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوى عَلَى ٱلعَرْشِ﴾(٤٨).

(٤٧) يونس: ٣.

(٤٨) الأعراف: ٥٤.

والاحتمال الآخر هو أن العرش اسم لمخلوق معين، وتؤيّد هذا الاحتمال سبعة موارد أخرى في القرآن وصف الله فيها بأنّه ربّ العرش، ومن جملتها، قوله تعالى:

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلعَرْشِ ٱلعَظِيمِ﴾[٤٩].

فمن ظاهر هذه الآية يستنبط أنّ العرش موجود وربّه الله.

وليس بمستبعد هذا الاستظهار من الآية، وإن كان الاعتماد على هذا الظاهر لايمكن التعويل عليه كثيراً لأنّه في بعض الآيات قد أُضيف «ربّ» إلى اسم معنى مثل قوله: «ربّ العزّة»، فالعزّة ليست موجوداً مُستقلاً، ولا ظاهرة منفصلة بحيث يكون الله ربّها، وإنّما الربّ هنا بمعنى الصاحب، أي صاحب العزّة أو ذو العزّة، وفي هذه الآية التي هي مورد بحثنا يمكن أيضاً أن يكون معنى «ربّ العرش» هو «صاحب الملك والتدبير»، ولكن لدنيا آية أُخرى هي أوضح دلالة من تلك، وهي قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾[٥٠].

فمن المستبعد أن نقول إنّ هذه الآية التي تذكر عرشاًوله حاملون ويحيطون به من حوله، إنّما هي تعبير كنائي عن مقام الربوبية، بل الظاهر أنّ هذه الآية تشير إلى كون العرش موجوداً حقيقياً، ويظهر هذا المعنى أيضاً من هذه الآية:

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّك فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَة﴾[٥١].

وصحيح أنّه لو كان لدينا دليل قاطع على خلاف ذلك لأمكننا تأويل هذه الآية، ولكن ظاهرها هو هذا الذي ذكرناه.

وليس من البعيد أيضاً هذا الاحتمال وهو أن يكون العرش في هذه الآيات

(٤٩) التوبة: ١٢٩.

(٥٠) غافر: ٧.

(٥١) الحاقة: ١٧.

موجوداً حقيقياً، وفي الآيات الأخرى تعبيراً كنائياً، ولكنه احتمال لا يخلو من تكلّف.

فالنتيجة أنّه في هذا المورد توجد ثلاثة احتمالات:

١ـ أن يكون تعبيراً كنائياً[٥٢] عن مقام الربوبية وتدبير العالم.

٢ـ المراد منه في كل مجال أنّه موجود حقيقي، ولكن التعبير ﴿ٱسْتَوى عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[٥٣] عموماً تعبير كنائي.

وهذا يشبه قولنا في الكناية: «زيد عريض القفا»[٥٤]، فالقفا حقيقي ولكن كونه عريضاً إنّما هو تعبير كنائي.

٣ـ جمع المعنيين، والتفصيل في الآيات وذلك بالقول إنّه في بعض الآيات حقيقي، وفي بعضها الآخر كناية.

أما حسب الروايات فالعرش مخلوق حقيقي، وقد ذُكر له فيها حاملون يتمتعون بأوصاف معينة، وتعتبر هذه الروايات أقوى مؤيّد للاحتمال الثاني.

* * *

كلّ ما ذكرناه لحدّ الآن كان دراسة حول السماوات والأرض والعرش والكرسي في القرآن الكريم، وهذا هو الذي انتهى إليه فهمنا في هذه الموارد، ولم تكن خالية من الإبهام، ولم نُبد رأيا قاطعاً في أيّ واحد من هذه المجالات.

وهناك بحوث أُخرى حول تدبير السماوات والأرض، وخلق الظواهر الجوّيّة والأرضيّة. فالقرآن يهتمّ بصورة خاصّة ببعض الظواهر مطلقاً عليها اسم الآيات الإلهية، وقد ذكر في بعض الموارد موضوع تدبيرها، ويعتبر خلقها مرحلةً من مراحل تدبير العالم.

(٥٢) في الكناية يستعمل كلّ لفظ مفرد في معناه الحقيقي، ولكن مقصود القائل هو اللازم لمفهوم الجملة.

(٥٣) الرعد: ٣.

(٥٤) كناية عن أنّ زيداً من الحمقى.

ظوَاهر العالم

من المناسب بعد دراسة الآيات المتعلّقة بخلق السماوات والأرض أن نشير ـ بصورة سريعة ـ إلى ظواهر العالم والحكمة من خلقها، ممّا وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم:

فهناك آيات تتعرّض لخلق القمر والشمس والنجوم، وتبيّن ما في خلقها من حكم، ومن جملتها: أنّ الإنسان يحصل على الحساب من خلال حركة الشمس والقمر، قال تعالى:

﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلقَمَرَ حُسْبَاناً﴾[1].

وقد وردت في الكتاب الحكيم إشارات أيضاً تتعلّق بكيفية حركة الشمس والقمر ونظامها، والأوضاع التي يتخذّها القمر، كما في هذه الآية الكريمة:

﴿وَٱلشَّمسَ وَٱلقَمَرَ وَٱلنُجُومَ مُسَخّراتٍ بِأَمْرِه﴾[2].

وقد استُعمِلت كلمة «التسخير» بكثرة في القرآن، سواء أكان ذلك في مورد

(١) الانعام: ٩٦.

(٢) الأعراف: ٥٤.

الكرات السماوية، أم الظواهر الأرضية، أم حتّى في مورد الأنهار والبحار والسفن وغيرها.

والتسخير في اللغة بمعنى التذليل والتسهيل، وتستعمل عندما يتّخذ أحدٌ عاملاً أو وسيلة لتحقيق مقصوده.

وقد تخيّل بعض من لم يكن لهم إطلاع على القرآن ولا إلمام باللغة والآداب العربية أنّ آيات التسخير تعدّ من تنبّؤات القرآن، وهم يقصدون من هذا القول أنّ الإنسان مثلاً سوف يسخّر الكرات السماويّة! بينما القرآن يجعل التسخير فعل الله لا فعل الإنسان ، والمقصود أنّ حركة هذه الأجرام مع آثارها الناشئة منها كلّها تحت سيطرة الأمر الإلهي، فهو تعالى الذي وضع كلّ شيء في موضعه المعين وزوّده بخصائصه وأخضعه لأمره لكي يحقّق الهدف العامّ الذي يهدف إليه من وراء خلق هذه الموجودات:

﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ * وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ * لَا ٱلشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[٣].

وقد أشرنا ـ في موضوع التقدير الذي مرّ في الجزء الأوّل ـ إلى الآيتين الأولتين وقلنا أنّهما تبينان ما في خلق القمر والشمس من نظام محكم بحيث لا يصطدمان ببعضهما، ولا يجذب أحدهما الآخر إلى الحد الذي يعوق حركته.

ونحاول هنا أن نلقي الضوء على الفقرة الأخيرة من هذه الآيات وهي قوله تعالى:

﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

فقد يظنّ البعض أنّ ذكر الفلك في هذه الآية يؤيّد ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ علم

(٣) يس: ٣٨ ـ ٤٠.

الفلك القديم القائل:إنّ لكلّ واحدة من السيارات فلكاً معيناً.

ولا بدّ من الإلتفات إلى أنّ علم الفلك القديم مبنيّ على فرضية تعتبر اليوم باطلة.

فالقدماء كانوا يعتبرون الفلك جسماً شفّافاً ليس قابلاً لـ «الخرق والإلتيام»[٤]. فهو ليس قابلاً لأنّ ينفذ منه شيء، ويستحيل عليه الكون والفساد. والحاصل أنّهم كانوا يعتبرون الفلك جرماً شفافاً قد سُمِّرت فيه الكرات، وكانوا ينفون الحركة عن الشمس والقمر والكرات الأُخرى، وينسبون الحركة فقط للفلك.

أمّا القرآن الكريم فهو يعتبر الفلك مثل بحر تتحرك فيه هذه الأجرام وتسبح. ومن الواضح أنّ المقصود منه هو ذلك الفضاء الذي تتحرّك فيه هذه الأجرام، وتعيّن في ذلك الفضاء مدار حركتها، ولا يتفق هذا مع قول القدماء بأنّ الفلك يتحرّك، وهذه الأجرام ثابتة فيه.

وبناءً على هذا فالقرآن الكريم يرفض منذ البدء الفرضية التي قدّمها علم الفلك القديم. وعلاوة على ذلك فالقرآن يقول:

﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

أي كلّ واحد من هذه الأجرام يسبح في فلك معين، بينما القدماء لم يكونوا قائلين إلّا بعدد محدود من الأفلاك. وبالإضافة إلى هذا فإنّ كلمة «يسبحون» تدلّ على أنّ لكلّ واحد من هذه الأجرام حركةً وضعيّة وحركة إنتقالية أيضاً.

إذن يستفاد من هذه الآية الكريمة أنّ الأجرام العلوية كلّها في حالة حركة، وهذا أمر يؤكّد صحّته علمُ الفلك الحديث.

وتوجد آيات أخرى في هذا المجال لا نجد متّسعاً لتناولها.

(٤) الخرق والالتيام بمعنى الفصل والوصل، أي النفوذ في الأفلاك والخروج منها.

الأرض

لقد ذُكرت في القرآن خصائص محدّدة تتعلق بالأرض نفسها، وتعود في الغالب إلى ما للإنسان من منافع في هذه الأرض، ومن هنا فإنّنا نستطيع أن نقسّم البحث في هذه الآيات إلى قسمين:ـ

١ـ تدبير العالم.

٢ـ تدبير الإنسان.

ونحاول هنا أن نستعرض خصائص الأرض بشكل سريع ومضغوط:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ ٱلأَرْضَ فِرَاشاً﴾[٥].

أي مكاناً لإستراحة الإنسان، وهذه إشارة إلى أن الله سبحانه قد خلق الأرض بشكل يستطيع الإنسان أن يعيش فيها براحة وهدوء بال.

﴿الَّذي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ مَهْداً﴾[٦].

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلأَرْضَ مِهَاداً﴾[٧].

أي مكاناً للاستقرار والإطمئنان، فالمهد والمهاد يتميّزان بمعنى يشبه معنى الفراش.

وقال البعض: إنّه يمكن أن يُستفاد من التعبير بالمهد والمهاد أنّ الأرض تتحرّك كالمهـد، ولكن هذا المعنى غير واضح من الآية، ولو كان هذا المعنى ظاهراً من الآية لصحّ القول انّ هذه الحركة ذات تذبذب جيئةً وذهاباً كحركة المهد، بينما نحن نعلم أنّ حركة الأرض ليست بهذا الشكل.

وعلى هذا فإنّ ظاهر الآية هو الإشارة إلى أنّ الأرض مكان لإستراحة الإنسان وإستقراره كما يكون المهد محلّاً لإستراحة الوليد واطمئنانه.

(٥) البقرة: ٢٢.

(٦) طه: ٥٣.

(٧) النبأ: ٦.

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ قَرَاراً﴾(٨).

﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ بِسَاطاً﴾(٩).

﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ ذَلُولاً فَٱمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾(١٠).

المنكب: مجتمع رأس العضد والكتف، والموضع المرتفع من الأرض، أمّا هنا في الآية فالمقصود هو فامشوا في نواحيها.

والملاحظة التي يمكن استنباطها من الآية الأخيرة هي أنّ الأرض مُذلّلة تحت أقدام الإنسان، وهي مثل مركب يسير وادِعاً. ومن هنا يستطيع الباحث أن يستنتج أنّ للأرض حركة انتقاليّة، لأنّ معنى «الذلول» هو البعير السهل الإنقياد.

إذن يمكن أن يكون معنى الآية هو أنّ الأرض مع أنّها تتحرّك، ولكنّها لا تؤذيكم بحركتها، فأنتم وادعون مطمئنّون على سطحها، ولما كانت مركباً ذلولاً فهي تواصل حركتها.

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلأَرْضَ كِفَاتاً﴾(١١).

الأرض الكفات: أي الجامعة للأحياء والأموات، وفيها معنى «الضمّ والقبض»، ولهذا يستفاد من هذه الآية أنّ الأرض تجذب الأشياء إليها، وليس من المستبعد أن تكون في هذه الآية إشارة إلى قوة الجاذبية في الأرض التي لولا وجودها لتناثرت هذه الأشياء الموجودة عليها في الفضاء بسبب السرعة الهائلة التي تتحرّك بها الأرض.

ولكلمة «كفات» معنى آخر، فيقال في اللغة العربية: «كفت الطائر» أي أسرع في الطيران ومن هنا حاول البعض أن ينسب للآية أنّ فيها إشارة إلى حركة الأرض الإنتقالية.

(٨) المؤمن: ٦٤.

(٩) نوح: ١٩.

(١٠) الملك: ١٥.

(١١) المرسلات: ٢٥.

ولكن الظاهر أنّ هذا الاحتمال أضعف نسبياً من الإحتمال الأوّل، لأنّ كلمة «كفات» لها معنى مصدري، حينئذ يصبح معنى الآية أنّنا جعلنا الأرض سرعة، لا أن لها سرعة، إلاّ أن نأخذ المصدر بمعنى الصفة، وهذا أيضاً خلاف الظاهر من الآية.

أجل ما استعرضناه، يجمع الصفات الواردة للأرض في القرآن الكريم، حيث يستطيع الباحث أن يستنبط من كلّ واحدة منها بعض الملاحظات التي قد تتفق مع النتائج العلمية المعاصرة.

الليل والنهار

من الظواهر الأخرى، موضوع الليل والنهار الذي تحدثت عنه آيات متنوعة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي خَلَقَ اللَيْلَ وَٱلنَّهار﴾[١٢].

والآيات الواردة في هذا المجال لا تتناول الظواهر بشكل مباشر، وانما هي كلها تهدف الى ترسيخ معنى التوحيد والربوبية في نفس الانسان، وأكثر الآيات يهدف الى أمرين: أولها الربوبية الإلهية، ثانيهما ما في تلك الظواهر من منافع للناس.

﴿وَلَهُ ٱخْتِلافُ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهار﴾[١٣].

وقُدّم الجار والمجرور (له) للدلالة على الحصر.

ويختلف المفسرون في المقصود من كلمة «اختلاف» الواردة في الآية:

فقال البعض: ان المقصود هو اختلاف ساعات الليل والنهار، فأحياناً يطول أحدهما وأحياناً يقصر، ففي الآية إشارة إلى أنّ الله سبحانه خلق الأرض بحيث تتغير ساعات الليل والنهار بسبب حركتها، ولهذا التغيير منافع وحكم.

ويقول البعض الآخر أنّ معنى الاختلاف في الآية هو التعاقب وكون أحدهما

(١٢) الانبياء: ٣٣.

(١٣) المؤمنون: ٨٠.

خلف للآخر.

والظاهر أنّ هذا المعنى أنسب لأصل الاشتقاق اللغوي (الخلف) وأكثر انسجاماً مع بعض الآيات الأخرى. فمن الأمور التي تجعل الاحتمال الأوّل ضعيفاً وبعيداً هو أنّ اختلاف ساعات الليل والنهار ليس متحقّقاً في جميع أرجاء الأرض، ففي بعض الأماكن ـ مثل المناطق الاستوائية ـ تكون ساعاتها متساوية، ولكن تعاقب الليل والنهار موجود في جميع الأرجاء. وعلاوة على ذلك فهناك آيات أخرى أيضاً تؤيّد هذا المعنى وهو تعاقب الليل والنهار كقوله عزّ وجلّ:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي جَعَلَ ٱلليلَ وَٱلنَّهارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرادَ شُكُوراً﴾[١٤].

فهو سبحانه قد جعل الليل والنهار بحيث يخلف أحدهما الآخر لكي يتذكّر من أحبّ التذكر، ويشكر من أراد الشكر، أي أن الالتفات لهذا الأمر يؤدّي إلى التذّكر والتعرّف على الحكم الإلهية، فيكون ذلك باعثاً على الشكر.

وفي مجال توضيح حقيقة هذه النعمة يقول تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إنْ جَعَلَ ٱلله عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ ٱلقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ ٱلله يَأْتيكُمْ بِضِيَاءٍ﴾[١٥].

ثمّ تأتي بعدها هذه الآية الكريمة: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إنْ جَعَلَ الله عَلَيْكُمُ ٱلنَّهارَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ ٱلقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ ٱلله يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنونَ فِيهِ﴾[١٦].

إن للّيل والنهار منافع عظيمة تعود على الإنسان، فبالإضافة إلى أن النهار مناسب للحركة والعمل، والليل خاصّ للراحة والاستقرار واستعادة القوى وهدوء الأعصاب ورفع التعب، فلو أنّ الليل استمر، أي لم تكن للأرض حركة وضعية، بل

(١٤) الفرقان: ٦٢.

(١٥) القصص: ٧١.

(١٦) (ن. م): ٧٢.

كان أحد وجهيها مقابلاً للشمس دائماً، والآخر لا يرى الشمس إطلاقاً، لارتفعت درجة حرارة الوجه الأوّل إلى حدّ الموت، ولانخفضت درجة حرارة الوجه الثاني إلى حدّ التجمّد بحيث لا يغدو صالحاً للسكنى.

الإيلاج

﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ﴾[١٧].

ما هو المقصود من الإيلاج في الآية الكريمة؟

قال البعض: المقصود هو اختلاف الليل والنهار بهذا التوضيح: وهو أنّ طبيعة الليل والنهار تقتضي أن يكونا متساويين، ولكنّ الله سبحانه يأخذ أحياناً من ساعات أحدهما ويضيفها إلى ساعات الآخر، فهو يدخلها فيه.

وقال البعض الآخر: إنّها إشارة إلى اختلاط النور والظلمة عند طلوع خيوط الفجر وفي لحظات غروب الشمس.

ولعلّ هذا المعنى الأخير أكثر مناسبة للفظ الإيلاج، لأنّنا إذا سلّمنا بصحة الاحتمال الأوّل فلا بدّ أن نفرض الليل والنهار نوعين متميزين ولكلّ منهما وقت طبيعي ثمّ نقول: إنّ أحدهما قد أُدخل في الآخر، بينما يوجد للاحتمال الثاني معنى محسوس يدركه الجميع.

وعلى أيّ حال فإن الاحتمال الثاني أيضاً ليس يقينياً.

التقليب والتكوير

﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[١٨].

الظاهر أنّ التقليب في هذه الآية هو بمعنى جعلهما متعاقبين.

(١٧) آل عمران: ٢٧.

(١٨) النور: ٤٤.

﴿وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهارَ عَلَى ٱللَّيْلِ﴾[١٩].

يبدو أنّ التكوير هو بمعنى تغطية شيء بشيء آخر، كما يلاحظ في أوراق براعم الزهور حيث تغطّي الورقة الظاهرة الورقة التي تحتها.

وحاولت فئة أن تستفيد من هذه الآية حركة الأرض وكيفية الليل والنهار بالنسبة لبعضها، وحاول جماعة أن يستشفّوا منها كروية الأرض لأنّ التكوير يعني التدوير[٢٠] مثل تكوير العمامة.

الإغشاء

﴿يُغْشِي ٱللَّيْلَ ٱلنَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً﴾[٢١].

الظاهر أنّ المعني هو أنّه يجعل النهّار غطاءً للّيل، وإن كان من الممكن أيضاً تصوّر العكس، ولكن لمّا كان لدينا مفعولان فالأقرب للصحّة هو الاحتمال الأوّل، فيصبح المعنى بهذا الشكل: أنّ الضياء ظاهرة تشعّ على الأرض، والظلام أمر عدمي، فلو لم يكن النور لكانت الأرض مظلمة، فالضياء غطاء يشمل الأرض بأجمعها.

(١٩) الزمر: ٥.

(٢٠) Spinal

(٢١) الأعراف: ٥٤.

الظواهر الأرضية

١ـ الجبال:

لقد أكّد القرآن الكريم في موارد كثيرة على ظاهرة الجبال وحثّ على التأمّل بشأنها، وحتى أنه نبّه على أيّ ناحية يجب التفكير فيها:

﴿هُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلأَرْضَ وَجَعَلَ فيها رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً﴾[٢٢].

فالرواسي صفة حلّت محلّ الاسم، وقد كانت الجملة في الأصل: «جبالاً رواسي». ولم يقل: «جبالاً صلبة» ولا «شامخة»، وإنّما عبّر بالرواسي، حيث يستدعي هذا المفهوم للذهن أنّ الجبال كالمرساة (أنجر) للأرض، فالإرساء هو بمعنى أنّ السفينة تلقي بمرساتها في البحر.

أي علاوة على الاستحكام فإن هناك شيئاً نعتمد عليه، وهو الذي يحفظ للأرض استقرارها وسكينتها. وقد جاء هذا المعنى بكثرة في الآيات مؤكّداً أنّنا خلقنا الجبال مثل المراسي والمسامير حتّى تحول دون تزلزل الأرض:

﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِم﴾[٢٣].

(٢٢) الرعد: ٣.

(٢٣) الانبياء: ٣١.

فنحن جعلنـا في الأرض أشياء رواسخ ثوابت (جبالًا) كالمِرساة حتّى تمنع الأرض من الاهتزاز، أي لو لم تكن هذه الجبال لكان في الأرض استعداد للاهتزاز دائماً. وقد أثبتت العلوم الحديثة هذا المعنى فقالت: إنّ هناك غازات في باطن الأرض، وهي تؤدّي إلى تزلزل قشرة الأرض، وأحياناً تظهر بشكل زلازل.

وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ يفهم معنى التذبذب.

ويشبه هذا التعبير قوله تعالى:

﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾[٢٤].

فالجبال هي مسامير الأرض، أي تحفظها من التذبذب.

٢ـ السبل:

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً﴾[٢٥].

قد يبدو هذا الموضوع ـ وهوأنّ الله جعل في الأرض طرقاً ـ غير ذي أهمية لأوّل وهلة، فالإنسان نفسه يشقّ الطرق، ومن السهل عليه أيضاً أن يعبّدها!!

ولكن الشيء المهمّ هو أنّ الأرض لو كانت سهلة تماماً ولم يكن في قشرتها أي تكسّر لما أصبحت قطع الأرض المختلفة متميّزة فيما بينها، ولم يتمكن أحد من الاهتداء إلى أيّ سبيل. وبالإضافة إلى أن الطرق تتعين بفضل تكسّر قشرة الأرض والجبال والهضاب والمنخفضات فإن تلك الجبال والمرتفعات لو كانت بشكل جدار عال شديد الانحدار لما أصبح المرور منها أمراً ميسراً، إذن هذه المرتفعات في نفس الوقت الذي تتشخص بها مناطق الأرض، فإنّها توفر للإنسان سبلاً يسهل التنقّل من خلالها، وهذه نعمة جليلة. والقرآن يذكّر بهذه الأمور الدقيقة ويدعونا للتفكير بشأنها.

٣ـ الرّياح:

لقد تناول القرآن الرياح بالبحث من عدّة جهات:

(٢٤) النبأ: ٧

(٢٥) الزخرف: ١٠.

١ـ من جهة كونها تؤدّي إلى ظهور السحاب، ومن ثمّ إلى سقوط المطر، فهي مبشّرات الرحمة الإلهية.

٢ـ من جهة أنّها لواقح (وسوف نتحدّث فيما بعد عن معنى كونها لواقح).

٣ـ من جهة أنّها تسبب حركة السفن الشراعية: ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾[٢٦].

والقرآن الكريم يوقظ فينا هذا الحسّ، ويبعث فينا هذه الروح حتّى لا ننظر إلى الظواهر بشكل سطحي:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْرىً بَيْنَ يَدَي رَحْمَتِهِ﴾[٢٧].

﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً﴾[٢٨].

وقد فسّر بعضهم كون الرياح لواقح أنّها ملقّحة للأشجار، متمسكين بما أثبتته الدراسات العلمية من أنّ الرياح تعتبر إحدى وسائل التلقيح للأشجار، فهي تحمل المسحوق الموجود في الأعضاء الذكرية في الزهور إلى الأعضاء الأنثوية فتلقّحها (وفي بعض الأشجار يتمّ هذا الأمر بوساطة الحشرات والنحل) ولكننا إذا لاحظنا ذيل الآية القائل:

﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً﴾.

فإن ذلك الإحتمال يبدو بعيداً، لأنّه لو كان هذاالتلقيح هو المقصود للزم أن يكون ذيل الآية مناسباً لصدرها، ولقال مثلاً: ثمّ جعلناه الأشجار مثمرة.

إذن يقوى الاحتمال بأنّ هذا التلقيح متعلّق بنزول المطر. فبعض من له يد في الدراسات العلمية الحديثة يقول إنّ تلقيح السحاب (لكي ينزل المطر) يتمّ عن طريق الرياح ويرتبط بأنواعها.

(٢٦) الشورى: ٣٣.

(٢٧) الأعراف: ٥٧.

(٢٨) الحجر: ٢٢.

فبخار الماء المتراكم في الجوّ بصورة سحاب لكي يتحول إلى ماء فإنّه محتاج إلى «عامل مساعد»[٢٩]، والرياح هي التي تقوم بدور العامل المساعد هنا فتؤدّي إلى إفعال وانفعالات في السحاب يتلقّح على أثرها ويتساقط المطر.

ولا يكون هذا المعنى صحيحاً. إلّا إذا كانت «لواقح» الواردة في الآية بمعنى الملقّحات (أي التي تفعل التلقيح)، ولكن الظاهر أنّها لم ترد بهذا المعنى في اللغة، بل اللواقح هي جمع لاقح أي التي تقبل التلقيح، وفي هذه الصورة يصبح معناها شيئاً آخر، فالرياح ـ حينئذ ـ هي بنفسها ملقّحة من شيء وحاملة لشيء يؤدّي إلى سقوط المطر. ولعلّها حاملة للقوة الكهربائية أو لأشياء أخرى أثبتتها ـ أو سوف تثبتها ـ العلوم الحديثة.

وعلى أيّ حال فالآية فيها مجال للتأمّل، ولكن لا ينبغي أن نطبّق الآية على أيّة ظاهرة تواجهنا، وانّما لا بدّ أوّلاً من فهم الآية فهماً دقيقاً، ثمّ إذا وجدناها منطبقة على القوانين الموجودة،فيا حبّذا، وإلّا فلا ينبغي أن نلزم أنفسنا بتطبيقها عليها.

٤ـ الرعد والبرق:

﴿هُو الَّذِي يُرِيكُمُ البَرْقَ خَوْفَاً وَطَمَعَاً وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾[٣٠].

ففي هذه الآية تاكيد ـ مثل سائر الآيات ـ على ارتباط الأشياء بالله (هو الذي ...) وعلى ما للظاهرة من دور بالنسبة للإنسان (يريكم...).

ثمّ يقول تعالى بعد ذلك:

﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَعْدُ بِحَمْدِهِ وَٱلْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ ٱلصَّواعِقَ فَيُصِيبُ بِها مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي ٱللهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلمِحالِ﴾[٣١].

توجد في هذه الآية الكريمة ملاحظات دقيقة ليس هذا مجال التحقيق فيها:

(٢٩) Catalyseur وهو مادة تسرّع بالتركيبات الكيمياوية، ولكنها في النتيجة تبقى من دون تغيير.

(٣٠) الرعد: ١٢.

(٣١) (ن. م): ١٣.

ما هو تسبيح الرعد؟

ظنّ البعض ممّن لا إطّلاع له في مجال الأدب واللغة العربية أنّ التسبيح هنا مأخوذ من مادّة السباحة، فقالوا: إنّ تسبيح الأشياء يعني تكاملها!

إنّ أبسط المطلّعين على اللغة العربية يضحكه هذا الكلام، لأنّ مفهوم التسبيح لا علاقة له إطلاقاً بالسباحة ولا بالتكامل ولا ... وإنّما التسبيح يعني تنزيه الله سبحانه، وهناك آيات متضافرة في هذا المجال:

﴿يُسَبِّحُ لله مَا فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ﴾[٣٢].

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٣٣].

وتوجد آيات تنص على أنّ جميع الأشياء تسجد لله. وهي من الآيات المتشابهات التي لا يمكن معرفة مدلولها بدقّة.

وعلى سبيل الإجمال فهناك اتجاه عام يقول: إنّ هذه التعبيرات من قبيل الاستعارة، أي أن هذه كلّها دليل على كمال خالقها وتجسّد صفات الله سبحانه، وكأنّها تبيّن الصفات الإلهية بلسان التسبيح والتنزيه.

ويوجد مشرب آخر يقول: إنّ الأشياء تتمتع بشعور حقيقي، وهي تسبّح وتذكر بشكل واقعي، ويضربون مثلًا لذلك تكلّم الحصى بيد الرسول الأكرم(ص) قائلين: في هذا المورد قد كان الإعجاز في إسماع الآخرين التسبيح، لا في إيجاد التسبيح.

فالإنسان لايدرك هذه الأمور وإلّا فإن أي شيء هو في حالة تسبيح لله.

وينسجم هذا الرأي مع ظاهر الآيات الكريمة:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾[٣٤].

(٣٢) الجمعة: ١.

(٣٣) الاسراء: ٤٤.

(٣٤) (ن. م) ٤٤.

ويقول تعالى في مورد الطيور:

﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَه﴾[٣٥].

ولكننا لا نفهم المقصود وهو بعيد عن أذهاننا.

وتنقسم هذه الفئـة الثانية ـ من حيث بيان الموضوع على أساس الأصول العقلية ـ إلى قسمين:

١ـ جماعة تقول: إنّ هذه الأشياء بهذه الصور الماديّة لها شعور وإدراك.

٢ـ وأخـرى تزعم: أنّ لـلأشياء صوراً أخرى غير محسوسة، وتلك الصور الأخرى هي التي تتمتّع بالشعور والإدراك، وهي التي تظهر في يوم القيامة وتؤدّي الشهادة، والقرآن الكريم يقول في هذا المورد:

﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣٦].

وعلى كلّ حال أياً كان المعنى فإنه لا ينسجم مع إدراكنا العادي، ولكنه يتلاءم مع ظاهر القرآن.

وقد ادّعى البعض أنّه قد ظفر بمكاشفات عرفانية في هذا المجال، وزعم البعض أنّ لديه أدلّة عقلية على ذلك، والله سبحانه هو العالم بالحقيقة.

ولكن قوله تعالى:﴿لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾[٣٧].

تجعل الاحتمال الأوّل بعيداً (وهو الاحتمال القائل إنّ هذه التعبيرات كلّها من قبيل الاستعارة، ويمكن فهمها على أنّها تدلّ على صفات خالقها) لأنّ الجميع قادر على فهم «حكايتها عن صفات الخالق» إذن كيف يقول الله سبحانه:

﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾[٣٨]؟

وبالنسبه للرعد بالخصوص يوجد راي آخر، وهو أنّ «الرعد» اسم ملك معين،

(٣٥) النور: ٤١.

(٣٦) فصلت: ٢١.

(٣٧) و(٣٨) الاسراء: ٤٤.

وقد ذكر في الآية العام (الملائكة) بعد الخاصّ (الرعد).

وهو احتمال مخالف للظاهر، لأنّ للرعد معنى متداولاً لدى العرف وهو الصوت الخاصّ الذي ينطلق من السحاب، ويحتاج هذا الاحتمال إلى دليل أقوى.

والملاحظة الأخرى هي أنّ الله سبحانه يقول:

﴿والملائكة...﴾(٣٩).

ونحن نعلم أنّ الملائكة موجودات ذوات شعور وهي تسبّح، ثمّ تستمرّ الآية:

﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَاعِقَ﴾(٤٠).

والصاعقة ظاهرة طبيعية ولكنّه تعالى يقول:

﴿فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشاء...﴾(٤١).

أي أنّ الله هو الذي يقرّر على من تنزل الصاعقة، فالإصابة ليست صدفة، وإنّما هي محسوب لها حسابها، فالتقدير والقضاء الإلهي سائد في جميع هذه الظاهر، و«التوحيد الأفعالي» جارٍ فيها جميعاً.

٥ـ كيفية ظهور السحاب وسقوط الأمطار:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ﴾(٤٢).

فالله يدفع السحاب في حركة هادئة، ثمّ يقرّب أجزاءه إلى بعضها ويضغطها ويجعلها متراكمة، عندئذ ترى أنّ قطرات المطر تتساقط من أعماق ذلك السحاب، وينزل من السحاب (الذي يشبه الجبال) قطعاً من الثلج يوصلها إلى الأماكن التي يريد ويمنعها عمّا لا يريد، وتكاد العيون تصاب بالعمى من شدّة الأشعةّ المنبعثة من السحاب (البرق).

(٣٩) و(٤٠) و(٤١) الرعد: ١٣.

(٤٢) النور: ٤٣.

من الأشياء التي تجلب الانتباه ـ وهو أمر موجود في سائر الآيات أيضاً كما قلنا سابقاً ـ أنّ الله ينسب كلّ واحدة من هذه الظواهر إليه: الله يزجي سحاباً.

فالقرآن ينبهنا لنرى كيف يسوق الله البخار بهدوء نحو الأعلى، ثمّ يقلل من الفواصل بين أجزائه، وعندما يتراكم فإنّ المطر يتساقط.

وكذا بالنسبة للبرد:﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّماءِ ... مِنْ بَرَدٍ﴾ فالله ينزله، ثمّ اختيار المكان الذي ينزل فيه ليس متروكاً للبرد، وإنّما الله هو الذي يقرّر في أيّ مكان ينزل:

﴿فَيُصيبُ بِهِ مَنْ يَشَاء وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشاءُ﴾.

والعبارة التالية من هذه الآية تحتاج إلى توضيح أكثر.

﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّماءِ مِنْ جِبَالٍ فيها مِنْ بَرَدٍ﴾.

فأين هذه الجبال، وكيف ينزل شيء من الجبال؟

يقول العلماء الخبيرون بهذه المجالات: إنّ البخار الذي يتراكم في جوّ الأرض بشكـل سحـاب يكون مثل الجبال. ويستطيع تجربة هذا الموضوع كلّ من يسافر بالطائرة فتحلّق به فوق السحاب، فإنّه يرى السحاب بشكل جبال، وقد تختلط عليه جبال الأرض بجبال السحاب. إذن يتراكم البخار حتّى تتكوّن جبال من السحاب في جو الأرض، ومن تلك الجبال ينزل البرد.

وحسب هذا الفهم يكون المقصود من قوله تعالى في الآية: «من جبال» جبال السحاب، لا الجبال التي هي من نوع جبال الأرض، وهذا الفهم نفسه مبنيّ على هذا الاستظهار وهو أنّ المقصود من قوله «السماء» في لآية هو جوّ الأرض هذا.

وقد سبق لنا القول: إنّ السماء تستعمل أحياناً ويراد منها السماوات السبع (وأخفض سماء فيها هي أرفع من النجوم التي نشاهدها)، أمّا السماء التي ينزل منها المطر فهي سماء جوّ الأرض، ففي هذا الجوّ يتكوّن السحاب، ولا ينزل أي شيء من مكان آخر على السحاب. فقوله تعالى: «من برد» بيان لقوله: «وينزل»: فالذي ينزله الله هو من جنس البرد. ويحتمل أن يكون «البرد» في القران الكريم شاملاً للمعنيين وهما الثلج النازل بصورة متصلّبة أو بصورة منفوشة، فلعلّ القران يشير إليهما معاً بهذه

الكلمة لأنّها في الواقع والمنشأ قطرات مطر متجمّدة.

٦ـ ارتباط ظاهرة السحاب بنزول المطر وسقوط الماء من السماء على الأرض:

قال الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي ٱلْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾[٤٣].

قد يستطيع الباحث أن يفهم من هذه الآية وأمثالها أنّ جميع ما على الأرض من ماء قد نزل في البداية من السماء. والنظرية المتداولة اليوم بين العلماء المعاصرين تؤكّد نفس هذا المعنى فتقول: إنّ البحار والمحيطات تكوّنت من هطول الأمطار، ولكنّها الأمطار الغزيرة التي نزلت على الأرض في المراحل الأولى من تكوّنها، وهي مياه قد نزلت بحساب وتقدير. أي أنّ «التقدير» الإلهي كان دقيقاً جداً، لأنّه لو استمرّ سقوط الأمطار لازدادت كمية الماء بحيث تغطّي سطح الأرض تماماً، ولا يبقى مكان للحياة على وجه الأرض.

والأمطار اللاحقة أيضاً تنزل «بقدر» وحساب مع فرق واحد وهو أنّ المياه الأولى قد جاءت من السحب الأولية المتكوّنة في السماء، بينما الأمطار العادية تنشأ من المياه الموجودة على الأرض، وإن كانت هي أيضاً تنزل من السماء (جو الأرض). ثمّ تجري هذه المياه ـ حسب التقدير الإلهي ـ على وجه الأرض أو في باطنها فتتكوّن الأنهار والينابيع.

ولو أنّ هذه المياه انحصرت بسطح الأرض ولم ينفذ قسم منها إلى باطن الأرض لتعذرت الاستفادة منها في بعض الفصول وفي بعض الأماكن:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللهَ أَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٤٤].

(٤٣) المؤمنون: ١٨.

(٤٤) الزمر: ٢١.

٧ـ الأنهار والعيون:

قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ ٱلأنْهار﴾[٤٥].

﴿وَفَجَّرْنَا فِيها مِنَ ٱلعُيون﴾[٤٦].

فكما نلاحظ أنّ القرآن يحثنا على التأمّل في بعض الظواهر الأرضية، مثل هطول المطر، ونفوذ الماء في باطن الأرض ثمّ جريانه بشكل عيون وأنهار.

٨ـ البحر:

لقد أشرنا من قبل إلى أنّ البحار أيضاً ـ التي هي الآن منشأ تكوّن السحاب ـ قد جاءت من مياه الأمطار، ونستعرض هنا شيئاً من الآيات المتعلّقة بالبحر، قال تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَها﴾[٤٧].

في هذه الاية ونظائرها نجد أيضاً تأكيداً من ناحية على التوحيد الأفعالي لله، أي أنّ الله هو الذي خلق البحار بهذه الصورة، ومن ناحية أخرى نلاحظ فيها تأكيداً على منافع الناس، أي أنّ البحار قد خلقت بشكل يحقّق فائدة الإنسان.

إذن يمكن القول إنّ معرفة العالم في القرآن ترتبط من ناحية بمعرفة الله، ومن ناحية أخرى بمعرفة الإنسان.

فتدبير الإنسان هو بشكل بحيث يستطيع الاستفادة من كلّ جهات العالم:

﴿الله ٱلَّذي سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ فِيه بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرون﴾[٤٨].

(٤٥) ابراهيم: ٣٢.

(٤٦) يس: ٣٤.

(٤٧) النحل: ١٤.

(٤٨) الجاثية: ١٢.

فالبحر مسخّر للإنسان بحيث يستطيع أن يسيّر فيه سُفنه، فهذه الظاهرة معلولة لقوانين جعلها الله في هذا العالم، وهي قوانين تتعلّق بهبوب الرياح، وقوانين أخرى فيزيائية، تطفوا على أساسها الأجسام على وجه الماء وتتحرك فيه:

﴿رَبُّكُمْ ٱلَّذي يُزْجِي لَكُمُ ٱلفُلْكَ فِي ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِه﴾(٤٩).

والشيء الذي يجلب الانتباه هو قوله: إنّ الله هو الذي يحرّك السفينة، بينما نحن نعلم أنّ السفينة تتحركّ بما فيها من قوى. إذن نفهم من هذا أنّ القرآن لا يحيد عن موقفه، فهو يتناول الظواهر الأرضية من خلال علاقتها بالتوحيد، لكي يدرّب الإنسان على رؤية يد الله من وراء كلّ شيء.

٩ـ نُمُوُّ ٱلنَبَاتَات نَتيجةً لِهُطُولِ ٱلأمْطار:

وقد ورد في هذا المجال ما يزيد على ثلاثين آية في القرآن الكريم، ونكتفي هنا بذكر بعضها:

﴿وَأَنْبَتْنَا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزون﴾(٥٠).

ومن المناسب أن نتعرّض لذكر ملاحظة تؤكّد على أنّ الآية الكريمة تقول «من كل شيء»، بينما نحن نعلم أنّ أيّ شيء ـ وإن كان موزوناً ـ ليس من النباتات، إذن يصبح من الواضح أنّ المقصود هو «كلّ نبات» قد خلقناه بشكل موزون. ولا تختصّ هذه الملاحظة بهذه الآية، وإنّما هي شاملة لكثير من الآيات، ولهذا فإنّه لا بدّ من الإلتفات والتعرفّ على أسلوب القرآن العزيز. أي لا بدّ أن نحذّر من التمسّك بظنوننا من دون دليل، ولا بدّ من مراعـاة «القـرائن اللفظية والمقامية» حتّى لا نتورط في التفاسير المتعسّفة.

ونظير هذا المورد المذكور ما جاء في قصة ملكة سبأ، قال تعالى:

(٤٩) الاسراء: ٦٦.

(٥٠) الحجر: ١٩.

﴿وَأُوتِيتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٥١].

فمن الواضح أنّ المقصود هنا ليس هو أنّ كلّ شيء في العالم قد أعطي لها، وإنّما هي قد مُنحت كلّ ما يلزم لملكها وسلطنتها وحكمها، فرئاستها لم يكن فيها نقص.

ولعلّ قوله تعالى:﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٥٢].

العـائد إلى القرآن نفسه هو من هذا القبيل، أي ليس معنى هذه الآية أنّ القرآن الكريم مبّين لكلّ شيء يحدث في العالم، وإنّما أنزل هذا الكتاب ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ من شأنه أن يكون مبيّناً في القرآن.

ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى:

﴿تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٥٣].

ويقول عزّ وجلّ بخصوص التوراة:

﴿تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٥٤].

مع أنّنا نعلم بشكل يقيني أنّ القرآن أكمل منها، إذن «كلّ شيء» في هذا المورد يعني: ما من شأنه أن يُبيّن أو يفصّل في هذا الكتاب أو ذاك.

أجل إنّ هذه الملاحظات يدركها المطّلعون على لسان القرآن، فهم يلتفتون إليها من القرائن وتناسب الحكم والموضوع.

وفي مجال آخر يقول الله تعالى:

﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[٥٥].

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى ٱلْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[٥٦].

(٥١) النمل: ٢٢.

(٥٢) (ن. م): ٨٩.

(٥٣) و(٥٤) الانعام: ١٥٤. الاعراف: ١٤٥.

(٥٥) ق: ٧.

(٥٦) الشعراء: ٧.

فهاتان الصفتان (بهيج وكريم) تعودان إلى النباتات بمناسبة قوله «أنبتنا».

ويحسن أن نتناول هذه الكلمة «زوج» بالتوضيح: قد يستعمل الزوج في مقابل الفرد، وأحياناً قد يطلق الزوج على كلّ واحد من الشيئين المترابطين، مثل الرجل والمرأة المرتبطين بعلاقة الزوجية، فإنّه يطلق على كلّ واحد منهما اسم الزوج، ويطلق عليهما معاً اسم الزوجين.

وقد يستعمل لفظ «الزوج» أيضاً بمعنى النوع والصنف بحيث لا يكون التعدّد ملحوظاً أصلاً (ولا يهمنا في هذا المجال أن نعرف كيفية هذا الاستعمال، أهو حقيقي أم مجازي، وما هي مناسبة هذا المعنى مع المعنى الأصلي للكلمة).

وعلى أي حال فما هو المقصود من كلمة الزوج الوارد ذكرها في الآيتين السابقتين؟

قال كثير من المفسرين: إنّ الزوج هنا بمعنى النوع والصنف، أي أنّ للنباتات أصنافاً متنوعة، والله قد خلق في الأرض من جميع الأنواع. ومن الواضح أنّ المقصود هو كلّ نوع تقتضيه جميع الأنواع. ومن الواضح أنّ المقصود هو كلّ نوع تقتضيه ظروف وجوده وتتطلبه الحكمة، لا بمعنى أنّه لا يوجد نوع من أنواع النباتات إلّا وقد خلق في الأرض، لأنّه قد تطرأ بعد ذلك ظروف جديدة في الأرض بحيث تؤدّي إلى ظهور أنواع أخرى من النباتات.

فهل هذا الرأي هو الصحيح أم أنّ معنى الآية هو أنّنا قد خلقنا كلّ لون من ألوان النبات بشكل زوج؟

لقد ثبت في علم النبات أنّ النباتات عموماً فيها الذكر وفيها الأنثى، ما عدا بعض النباتات التي تجتمع فيها أعضاء التذكير والتأنيث في مكان واحد، بينما هي في سائر النباتات مستقلّة عن بعضها. وعلى أيّ حال فإنّ كون النباتات قد خلقت أزواجاً بمعنى أنّ فيها المذكّر والمؤنّث يعتبر من الأمور الثابتة في علم النبات. وبعض الذين كان لهم إلمام بعلم النبات قد حملوا هذه الآيات على المعنى الثاني، أي على انقسام النباتات إلى الذكر والأنثى، ولكنّه يبدو لنا أنّ أياً من هذه الآيات لا يدلّ على

هذا المعنى، ولعلّ المعنى الأوّل (النوع والصنف) هو الأظهر، وتوجد في هذا المضمار آية هي أقرب للمعنى الثاني، وهي قوله تعالى:

﴿وَمِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾(٥٧).

فمن البعيد هنا أن يكون المقصود هو أنّه قد خلق نوعين من كلّ لون من ألوان الثمار، مثلاً خلق نوعاً حامضاً وآخر حلواً من كلّ الثمرات.

وإنّما الظاهر من التعبير بقوله: «زوجين اثنين» ولا سيّما بعد التأكيد باثنين، هو أنّه ينطبق على الذكر والأنثى.

أمّا الصفات المذكورة للنباتات في هذه الآيات فقد ذكرت في الآيات السابقة ثلاث صفات (ويوجد ما يشبهها في آيات أخرى) وهي عبارة عن: موزون، بهيج، كريم.

ولهذه الألفاظ الثلاثة معانٍ متشابهة تقريباً: فالموزون يعني المتناسب، وصحيح أنّه مشتقّ من الوزن ولكن المعنى الأصيل للوزن هو المقايسة، وبناءً على هذا فالوزن وإن كان ظاهراً بمعنى الثقل ولكن الثقل ليس مقوّماً لمعنى الوزن، وإنّما المقوّم له هو مقايسة الثقل، وعلى الأقل لا يمكن الإدّعاء بأنّ الوزن في جميع الموارد هو بمعنى الثقل، قال تعالى:

﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقّ﴾(٥٨).

أي الذي يقاس به في ذلك اليوم هو الحقّ.

إذن يصبح معنى تلك الآية أنّ أعضاء النبات قد خلقت متناسبة ومقدّرة مثل التناسب الموجود بين أعضائنا، فلا يوجد نبات فيه ساق دقيق كسيقان السنابل وله جذور غليظه كجذور أشجار الصنوبر.

وأمّا البهيج فهو في اللغة يعني الجميل، وهو الشيء الذي تفجّر رؤيته البهجة

(٥٧) الرعد: ٣

(٥٨) الأعراف: ٨.

والسعادة في النفس. وهذه خاصية عجيبة في النباتات، فالنظر إلى أي لون من ألوان النبات وبأي شكل أو صبغة فإنّه يوجد في نفس الإنسان لذة وسروراً. إن الطراوة والحيوية تسعد الروح.

وتلك الألوان والأشكال نفسها إذا وجدت في الجمادات فإنّها لا تتمتّع بتلك الخاصيّة (أو على الأقلّ ليس بتلك الدرجة وتبقى الكلمة فقط وهي «الكريم»، ومعناها يقرب من معنى البهيج وهو ما يرضي الناظر، ولها معان أخرى فإذا قيل: الأحجار الكريمة، فإنّ معناه هو الأحجار القيّمة، وتستعمل أحياناً بمعنى الشرف، وأخرى بمعنى الجود، وبمعنى العزيز.

* * *

يقول العزيز في كتابه الحكيم:

﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَاءَ صَبّاً * ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلأَرْضَ شَقّاً * فَأَنْبَتْنَا فِيها حَبّاً * وَعِنَباً وَقَضْباً * وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً * وَحَدَائِقَ غُلْباً * وَفَاكِهَةً وَأَبّاً * مَتَاعاً لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾(٥٩).

يلاحظ في هذه الآية أيضاً أنّها تلفت الانتباه إلى الله تعالى:

﴿أَنَّا صَبَبْنَا﴾ ﴿ثُمَّ شَقَقْنا ٱلأَرْضَ﴾ ﴿فأَنْبَتْنَا﴾. بينما الكتاب المؤلّف في علم النبات ليس بحاجة إلى هذه التأكيدات، فالماء ينزل وتنشقّ الأرض وينمو النبات. أمّا القرآن الكريم فهو يؤكّد خطوة بعد خطوة وكلمة تلو أخرى أنّنا الذين قمنا بهذا الأمر . فلا بدّ أن لا نغفل عن هذه الدعوة التي لا يعجز القرآن عن تكرارها، لكي نعدّ كلّ شيء قد جاءنا من الله، وإلّا فإنّ قراءة كتب علم النبات ألفٍ مرّة من دون التفات إلى هذه الملاحظة لا تساوي شيئاً من حيث القيمة المعنوية.

ولم يرد في القرآن أيّ ذكر للتفاح والبرتقال، وهما من الأشجار التي لا تنمو في الجزيرة العربية. ومن الواضح أنّ الآيات الكريمة قد نزلت بما يتناسب مع معرفة

(٥٩) عبس: ٢٥ ـ ٣٢.

الناس الذي كانوا يعيشون في تلك المنطقة خلال تلك البرهة الزمنية.

فاختيار الأمثلة المعينة والأساليب الخاصّة لبيان بعض المواضيع كان بسبب أنّ من أهداف القرآن الرئيسية هو هداية سكان منطقة الوحي:

﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ ٱلْقُرى﴾[٦٠].

كناية عن مكّة، ولكنّه لا يجوز أن يستنتج من هذا القول نتيجة خاطئة تقول إنّ أحكام القرآن أيضاً تختصّ بذلك الزمان أو المكان إنهما مسألتان مختلفتان: فمن الطبيعي أن يكون القرآن كتاباً واحداً ومسطوراً بلغة واحدة، وليس من الممكن أن يكون مكتوباً باللغة العربية والفارسية والتركية في آن واحد، بل إنّه مُنزل بلغة واحدة:

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِين﴾[٦١].

وكما أنّه ليس من الصحيح القول: لمّا كان عربياً فهو مختصّ بالأمّة العربية، فكذا القول بأنّ أحكامه مختصّة بالذين نزل القرآن في زمانهم أو في منطقتهم فهو قول لا يتمتع بأساس وأمّا هذه الأمثلة والأساليب فهي لأجل أنّه قد أنزل في تلك المنطقة، وإذا صيغ الكتاب بلغة معينة فإنّه لا بدّ أن يكون في إطار الثقافة والعادات والأمثلة المتعلّقة بتلك اللغة.

لقد وقع في يدي وأنا في لندن كتاب مضلّل ورديء (وهو من نوع تلك الكتب المغرقة في عدائها للإسلام في طول التأريخ) حيث جاء فيه:

«عندما يعد القرآن وعداً حسناً فإنّه يقول:

﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها ٱلأَنْهار﴾[٦٢].

ومن الواضح أنّ هذه الآيات نازلة على أناس لم يشاهدوا في حياتهم الحدائق والبساتين والمياه الجارية قطّ، ولو كان القرآن منزلاً على سكان شمال أوربا ـ الذين

(٦٠) الانعام: ٩٢.

(٦١) الشعراء: ١٩٥

(٦٢) البقرة: ٢٥.

ملّوا من المياه والأنهار والأشجار ـ لقال: إنّ الله يمنحكم أراضٍ واسعة تسطع فيها نور الشمس لتستمتعوا بها.

أو يقول القرآن: إنّ نتيجة عمل المؤمن في الآخرة هي:

﴿حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيَامِ﴾(٦٣).

ولو أنّه لاحظ فتياتِ أوربا العاريات لما وعد بهذه الأمور، لأنّ القاطنين في أوربا قد أصيبوا بالتخمة من هذه الأشياء، لا في الخيام وإنّما حتّى في القصور».

ثمّ يستنتج صاحب هذا الكتاب من هذه المقدمات: «أنّ القرآن كان لزمان معين، وهو بنفسه لا يدّعي أنّ أحكامه أبدية غير قابلة للتغيير!!».

ثمّ يضيف هذا الكاتب المتديّن!!:

«أنّ الدين ضروري للإنسان، ولمّا كان الإسلام مقصوراً على زمن بعينه لذا كان من اللازم الإتيان بدين ونبيّ جديدين، مثل أجست كنت الذي اصبح نبي «دين الإنسانية».ومن حسن الحظّ أنّه لم يبق مجال لمثل هذه الكتب الملتوية الناشئة من الاستعمار الثقافي الحديث، وذلك على أثر الرقي الثقافي الذي أحرزته الإنسانية، ويقظة المسلمين أخيراً ولا سيما بعد الثورة الإسلامية المقدّسة التي ظهرت بشائرها في إيران الإسلام.

ولكن هذا الشخص قد أظهر ضحالته، وذلك عندما جاء في مقام الاستدلال بشيء يكون جواباً حاسماً لإشكاله (!) أجل لو أنّ القرآن قد أنزل على مواطني شمال أوربا لراعى جانب اللغة التي أنزل بها، ولتحدّث بالثقافة والأعراف والسنن والعادات والآداب التي كانت سائدة هناك:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾(٦٤).

ولكن هذا الأمر لا يصلح دليلاً إطلاقاً على اختصاصه بمنطقة معينة أو زمان

(٦٣) الرحمان: ٧٢.

(٦٤) ابراهيم: ٤.

خاصّ.

* * *

ولنختم الحديث بذكر معاني بعض الكلمات الواردة في تلك الآيات:

القضب: الأشجار العالية التي تتميّز بغصون متدلّية ومتشعّبة.

الغلب: هي الحدائق التي تتشابك أشجارها وتتعانق أغصانها.

الأبّ: هي الحشائش التي تتغذّى منها الحيوانات.

وكما لاحظنا في خاتمة تلك الآيات فإنّه تعالى يقول:

﴿لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾(٦٥).

أي كما أشرنا أكثر من مرّة فإنّ القرآن يبدأ من الله جلّ وعلا وينتهي بالإنسان.

١٠ـ العلاقة بين الظواهر الجويّة والأرضيّة:

يقول الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّماءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِن ٱلثَّمراتِ رِزْقاً لَكُم﴾(٦٦).

وقال عزّ وجلّ:

﴿وَنَزَّلْنا مِنَ ٱلسَّماءِ مَاءً مُبارَكاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصيدِ * وَٱلنَّخلَ باسِقَاتٍ لَها طَلْعٌ نَضيدٌ * رِزْقاً لِلْعِبادِ وَأَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾(٦٧).

والمقصود من الخروج هنا هو إحياء الأموات يوم القيامة. ويوجد في آيات أخرى بعد أن تذكر إحياء الأرض قوله:

﴿كَذٰلِكَ النُّشُور﴾(٦٨).

(٦٥) النازعات: ٣٣.

(٦٦) البقرة: ٢٢. ابراهيم: ٣٢.

(٦٧) ق: ٩ـ١١.

(٦٨) فاطر: ٩.

١١ـ النباتات الخاصّة:

قال الله في كتابه العزيز:

﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٦٩].

الصنوان: هي أن ينمو ساقان من جذر واحد.

في هذه الآية تأكيد على الإختلاف الموجود بين محاصيل النباتات في الطعم مع أنّـه تنبت في أرض واحدة وتمتصّ ماءً واحداً. وهذا من الموارد التي لا نلتفت فيها ـ نتيجة للعادة ـ إلى أن الاختلاف من أين ينشأ؟ فكيف يكون بعضها حلو الطعم والبعض الآخر ذا طعم حامض؟ إذا تعمّقنا قليلاً فإنّنا نصل إلى حبّة أو نواة الشجيرة أو الشجرة، أمّا إذا تعمّقنا أكثر فإنّنا نجد السؤال باقياً: فكيف جعل الله في نواتين صغيرتين جداً ومتقاربتين تغرسان في أرض واحدة وتتغذّيان بمواد متشابهة وتمتصان ماءً واحداً ـ كيف جعل فيهما خاصيتين وطعمين متفاوتين؟

لقد اعتبر بعض المتكلمين ـ من قبيل الفخر الرازي ـ هذه الآيات دليلاً على وجود الله بعنوان كونه فاعلاً مختاراً بهذا الاستدلال: وهو أنّ للمادة أثراً واحداً بينما الآثار المختلفة تتحقّق بسبب كون الله مختاراً وذا إرادة، إذن لا بدّ من وجود فاعل مختار حتّى يوجد آثاراً مختلفة من أرضية واحدة.

ولكنّ هذا الاستدلال ونظائره مهلهل جداً، ولا ينسجم مع الرؤية القرآنية لله تعالى ولفاعليته، فالقرآن الكريم لا يعتبر إرادة الله فاعلة في عرض الأسباب المادّية بل هي في طولها، فإرادة الله مهيمنة على جميع الأشياء، وهي أعلى من جميع الأسباب المادية. ولهذا فإنّ التأكيد على فاعلية الله في القرآن الكريم لا يعني نفي الأسباب المادّية، إنّ هذا الكتاب العظيم يحثّ الناس على التفكير والتأمّل في كيفية خلق الله

(٦٩) الرعد: ٤.

للعالم، ومعرفة الخصائص التي جعلها في الأشياء بحيث تظهر آثار مختلفة من أرض واحدة وماء واحد، ومن هذا الطريق يصل الإنسان إلى قدرة الله وحكمته.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي أَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتَرَاكِباً وَمِنْ ٱلنَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ، إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٧٠)

توجد في هذه الآيات ملاحظات أدبية دقيقة، ففي صدر الآية نلاحظ ضمير الغائب «هو» ثمّ يأتي بعد ذلك ضمير الجمع للمتكلّم «فأخرجنا»، وهو التفات من الغيبة إلى التكلّم، ولعلّ في هذا إشارة إلى هذه الملاحظة، وهي أنّه أثناء نزول المطر من السماء لا يلتفت الإنسان بسرعة إلى كون هذا الأمر من فعل الله، وإنّما هو بعيد عن الأذهان ويحتاج إلى البرهان والاستدلال، ولكنّه أثناء نمو النبات تبدو يد الله واضحة في هذا المجال، وهذه من خصائص الموجودات الحيّة، فظهور الحياة وآثارها يلفت الإنسان بسرعة ـ أكبر ممّا في الجمادات ـ إلى الله سبحانه، فلو تأمّلنا ـ بقلب حيّ ـ نبتة من النباتات فإنّنا سوف نلتفت بسرعة إلى الله عزّ وجلّ. وقد أسلفنا القول بأنّ بعض الآيات قد يهدف إلى إيقاظ الإنسان ودفع معرفته الفطرية اللاواعية إلى مجال الوعي والشعور.

إنّ «الحياة» حقّاً لأمر عجيب ومعجز ، ولكن لمّا كانت تملأ حياتنا دائماً وقد اعتدنا عليها، فهي تبدو في الظاهر وكأنّها قد فقدت جلالها وعظمتها، ففي بذرة إحدى الزهور لا يوجد أكثر من مجموعة من العناصر والخواصّ المادّية المتوفرة في سائر المواد، ولكن مع كون أجزائها موجودة في سائر الماديات، فإنّنا عندما نغرس هذه البذرة في الأرض الصالحة للزراعة فإن جزءاً منها ـ وهو الجذر ـ يغور في الأرض، وجزءاً آخر ـ وهو الساق ـ يشقّ الأرض مندفعاً نحو الأعلى، وكلّ بذور الزهور

(٧٠) الأنعام: ٩٩.

والنباتات الأخرى تنهج نفس هذا المنهج. ولا تخطيء هذه أبداً فلم يحدث ولا مرّة واحدة أن اندفع الجذر نحو الأعلى، وغار الساق في أعماق الأرض. فما هي هذه الهداية التي زوّد الله بها النباتات؟

إنّ ذلك الجزء من النبات الذي يشقّ الأرض مرتفعاً عليها ـ وهو الساق ـ يكون بشكل اسطواني وفيه أوراق عريضة تنتشر فيها العروق، ثمّ تنمو إلى جانب الورقة زهرة حمراء أو أرجوانية أو صفراء أو بنفسجية و غير ذلك من الألوان، وأحياناً يمتلئ الجوّ عطراً منها فيعطر مشامّ جسم الإنسان وروحه، فهذه كلّها قد جاءت من تلك البذرة الصغيرة التي لم تكن أجزاؤها تتميّز عن سائر الماديات، ولكننا لمّا كنا قد تعوّدنا على هذه الآثار فإنّنا نقول: إنّ هذه هي خاصية الزهرة! والسرّ هنا، فما هي تلك اليد التي جعلت فيها هذه الخاصّية؟

﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً﴾.

أي الزرع الغضّ الأخضر.

﴿نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتَرَاكِباً﴾.

إلى هنا ثمّ نلاحظ أن السياق يتغيّر فجأة:

﴿وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا...﴾.

فيتحول الحديث إلى جملة اسميّة يكون فيها الخبر مقدّماً، وقنوان مبتدأ مؤخّر، وهذا من جمال الكلام الإلهي، فإذا طالت الجملة فإنّه ينوّع في الأساليب لئلّا تكون الجملة بنفس واحد.

ونخرج جنات من أعناب، ونخرج الزيتون والرمان بطعم واحد أو بطعوم مختلفة بعضها حلو وبعضها حامض وبعضها مرّ، فانظروا وتأمّلوا كيف تثمر هذه الأشجار، وما هي خصائص هذه المرحلة، وتعمّقوا في مرحلة نضجها، كيف كانت فجّة وصغيرة لا يمكن أكلها ثمّ أصبحت بالتدريج قابلة للأكل ولذيذة.

وبالتالي فكّروا كيف أوجد الله من أرض ميتة أطعمة لذيذة وبأشكال متنوعة ومذاق مختلف.

﴿وَهُوَ ٱلَّذي أَنْشأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشابِهاً وَغَيْرَ مُتَشابِه كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إذا أَثْمَرَ وآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾(٧١).

١٢ـ الحيوانات:

يستعملُ القرآن الكريم التعبير بـ «بثّ» في مورد الحيوانات، وهو بمعنى نشر، قال تعالى:

﴿وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾(٧٢).

فالحيوانات لأنّها تتحرّك فكأنّها منتشرة في أطراف الأرض، والله هو الذي نشرها فيها.

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي ٱلأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلى رَبِّهِم يُحْشَرُونَ﴾(٧٣).

فهذه من الآيات الكريمة التي تدلّ بظاهرها على أنّ لجميع الحيوانات حشراً، وهو أمر من لوازم تجرّد الروح في كلّ الحيوانات، وقد كان هذا الموضوع مخفياً عن الفلاسفة قبل صدر المتألهين، فهم كانوا يظنّون أن أرواح الحيوانات ليست مجرّدة، وكانوا يعبرون عنها في بعض الأحيان بـ «الروح البخارية» وهي روح مادّية لطيفة جداً حسب زعمهم وبمجرّد موت الحيوانات فإنّها تزول من صفحة الوجود أيضاً.

أمّا إذا ثبت لها الحشر فإنّ أرواحها ستكون مجرّدة أيضاً، وحينئذ لا تنعدم بالأفعال والإنفعالات المادية.

ومن الواضح أنّ هذا لا يعني التساوي بين الروح الإنسانية وأرواح الحيوانات، فللتجرّد نفسه مراحل ودرجات، وليس للحيوانات إلّا تلك الدرجات

(٧١) (ن. م): ١٤١.

(٧٢) البقرة: ١٦٤.

(٧٣) الأنعام: ٣٨.

الدنيا منه.

١٣- الطيور:

قال الله تعالى في كتابه الحكيم:

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٧٤].

قد توهم هذه الآية أنّ حفظ الطيور في الجوّ يتوقّف فقط على إرادة الله ولا دخل للأسباب المادية في ذلك أبداً، ولكن أسلوب القرآن جارٍ على أنّه حتّى في المجالات المعتمدة تماماً على الأسباب المادية العادية فهو ينسبها لله سبحانه، فإذا قال الله بالنسبة للطيور:

﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللهُ﴾ .

فإنّ ذلك لا يعني أنّ الأسباب الماديّة لا دخل لها هاهنا، وإنّما عدم منع الجاذبية الأرضية لها من التحليق في الفضاء يتمّ حسب قوانين علمية خاصّة (مذكورة في الكتب المتخصّصة في هذه الأمور)، ولكنّه على أيّ حال مَن الذي منحها هذه القدرة؟ ومن الذي أوجد هذه القوانين لتستغلّها الطيور في تحليقها؟ هل الطيور هي التي فكّرت لنفسها فأوجدت في أبدانها أكياس الهواء، ومنحت ذواتها الأجنحة، وجعلتها بحيث تستفيد منها أثناء السير في الهواء؟

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾[٧٥].

١٤ـ الحيوانات التي تعيش على وجه الأرض:

يقول الحكيم في كتابه العزيز:

(٧٤) النحل: ٧٩.

(٧٥) الملك: ١٩.

﴿واللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّـةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِه وَمِنْهُم مَنْ يَمْشي عَلى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشي عَلى اَرْبَعْ يَخْلُقُ اَللَّه مَا يَشاء إنَّ اَللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير﴾(٧٦).

لقد حاول بعض المؤيدين لفرضية التكامل في الأنواع التمسّك بهذه الآية لتأييد تلك الفرضية فهي علاوة على ما تشير إليه من كون الحيوانات ناشئة من الماء فإنّها تذكر أوّلاً الزواحف ثمّ ذوات الرجلين ثمّ ذوات الأربع.

ونحن نقول في الجواب:

أولاً: ليس من المعلوم كون هذا الترتيب زمانياً.

ثانياً: إنّ تبديل الحيوان ذي الرجلين إلى حيوان ذي أربع لا يمكن قبوله أيضاً من قِبَل أصحاب فرضية التكامل.

فالإنسان من الحيوانات التي تمشي على رجلين فهل وجدت الحيوانات التي تمشي على رجلين أوّلاً ثمّ ظهرت بعدها ذوات الأربع؟

ولا دليل لنا أيضاً على أنّ الإنسان غير مشمول بهذه الآية: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشي عَلى رِجْلَيْنِ﴾.

إنّ هذا التمسّك وأمثاله من قبيل «تشبّث الغريق بكلّ حشيش»، وإلّا فإنّ هذه الآية وسائر الآيات الأخرى لا تصلح دليلاً لصحّة فرضية التكامل، بل ولا يُشمّ منها رائحة التأييد لها.

ولا بأس بالإشارة إلى أنّنا لا نملك دليلاً على نفي التكامل بالنسبة للحيوانات، ولكن لدينا دليلاً ينفيه في مورد الإنسان، وسوف نذكره فيما بعد بإذن الله.

وعلى أيّ حال فإنّه لا يمكن نسبة هذه الفرضية إلى القرآن الكريم حتّى في مورد الحيوانات.

(٧٦) النور: ٤٥.

وفي مكان آخر يقول تعالى:

﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ ٱلأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾(٧٧).

﴿ثَمَانِيَةَ أَزوَاجٍ مِنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ﴾(٧٨).

﴿وَمِنَ ٱلإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ﴾(٧٩).

فالحيوانات ذوات الأربع التي يستفيد الإنسان عادة من لحمها ولبنها وصوفها هي الأنعام الأربعة، ولما كان في كلّ منها الذكر والأنثى فهي إذن ثمانية أزواج، فالزوج يطلق هنا على كلّ فرد من كلّ شيء ذي زوجين، إذن ثمانية أزواج تعني ثمانية أفراد من أشياء زوجية.

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَناً خَالِصاً سَائِغاً لِلشَّارِبِينَ﴾(٨٠).

إنّ لبن الحيوانات يتكون من نفس المواد الغذائية التي تتناولها، فالمواد الغذائية المتناولة بعد مرورها بالمعدة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يُخصص لبقاء حياة الحيوان فيحمله الدم ويدور به على الخلايا، ويستمد منه أيضاً نفس الدم ما يحتاج إليه. وقسم آخر يتحول إلى لبن يأخذ طريقه إلى الثديين. ويتخلّف قسم ثالث من المواد الزائدة والفضلات تطرد إلى الخارج. إذن هذا اللبن قد كونّه الله بين الدم والفرث وأخرجه للانسان بصورة غذاء لذيذ نافع.

والعجيب أنّ إناث الخيل والخفاش والإنسان وسائر الحيوانات التي لا يستفيد غيرها من ألبانها يوجد مقدار من اللبن في أثدائها بحيث يكفي وليدها، والحدّ الأقصى هو أنّه يكفي لوليدين (في الحيوانات التي تلد التوأم).

(٧٧) الزمر: ٦.

(٧٨) الأنعام: ١٤٣.

(٧٩) (ن. م): ١٤٤.

(٨٠) النحل: ٦٦.

ويستثنى من ذلك البقر والإبل والضأن والمعز، فإنّ اللبن المتوفّر في أثداء إناثها ؤادل مرات ما يكفي حاجة وليدها:

﴿وإنَّ لَكُمْ فِي ٱلأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾.

وفي مجال آخر يقول الله تعالى:

﴿وَالأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ فيها دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْها تأْكُلون * وَلَكُمْ فِيها جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إلى بَلَدٍ لَمْ تكُونُوا بَالِغِيهِ إلَّا بِشِقِّ ٱلأَنْفُسِ إنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤوفٌ رَحِيمٌ * وَٱلْخَيْلَ وَٱلبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾(٨١).

الدفء في اللغة بمعنى الحرارة الملائمة للطبع، وقد أُستعملت في الآية بصورة دقيقة ورائعة في مورد الحرارة الناتجة في البدن من استعمال الألبسة الصوفية والوبرية.

﴿وَلَكُمْ فِيهـا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحـونَ وَحِـينَ تَسْرَحُونَ﴾، إنّها ملاحظة عجيبة يتعرّض لها القرآن الكريم، فهي تشير إلى الجمال الشاعري الكامن في سوق القطيع عند الغروب نحو حضيرته، وعند الصباح من الحضيرة نحو الصحراء، وهو حقاً من المناظر الجميلة التي انعكست في آداب جميع الأمم ولا سيّما في الشعر.

وفي الآية الأخيرة إشارة إلى زينة ركوب الخيل والبغال والحمير، فعلاوة على كون هذه الحيوانات تسدّ حاجة الإنسان في مورد حمل الأثقال ـ ولا تزال موجودة لحدّ الآن ولا سيّما في الحروب الجبلية حيث تكون الوسيلة الوحيدة لحمل السلاح الخفيف والمتوسط وبعض الأسلحة الثقيلة ـ إن ملكية الحصان وركوبه باعثة على اللذّة وتعتبر من زينة الحياة.

نحل العسل:

يؤكّد الله سبحانه من بين الموجودات الحيّة على هذا الموجود بشكل خاصّ:

﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخذي مِنَ ٱلْجِبالِ بُيُوتاً وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا

(٨١) (ن. م): ٥ ـ ٨.

يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٨٢].

في هاتين الآيتين إشارات إلى ملاحظات عجيبة في حياة هذا الموجود، وفوائده لا تتوفر إلّا لمن أطال التفكير فيها:

الأولى: تلك الهداية الإلهية لبناء بيوتها في صخور الجبال (حيث تنمو في أحضانها أنواع الزهور البرية بكثرة في فصول السنة المختلفة) وفي سيقان الأشجار في الغابات، وفي الخلايا التي يصنعها لها الإنسان (حيث يضطرّ المربّون لبناء الخلايا في المناطق الجبلية أو المرتفعة المليئة بالأشجار والزهور)، وقد جاء في الآية قوله: «بيوتا» ولم يقل «أوكارا» أو «خلايا»، وهو اختيار دقيق لأنّ الأوكار عادة تصنع بشكل بدائي وبسيط، بينما بيوت النحل معقّدة ومنظّمة، ولها جوانب متعدّدة.

﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ﴾.

إنّ البراعم والزهور في النباتات هي بداية مرحلة إعطاء الثمار، وبناءً على هذا فلعلّ ذكر الثمرات في الآية هو بهذه المناسبة. وعلى أيّ حال فإنّ الآية الكريمة تؤكّد على أنّ نحل العسل قد ركّبت فيه غريزة تدفعه للبحث عن الأزهار المفيدة في مجال إنتاج العسل ليمتصّ منها الرحيق، وفي هذا المضمار توجد عجائب وغرائب اكتشفها المحققون وهي مدوّنة في الكتب المتخصّصة، وتحمل من يتأمّلها ويهضمها على الخضوع أمام الحكمة الإلهية البالغة.

﴿فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ﴾.

لقد أوحي إليها أن تقطع الطريق الطويل الفاصل بين الحدائق أو المراتع وبيوتها أو خلاياها (وقد يمتدّ أحياناً إلى عدّة فراسخ) بهداية من الله عزّ وجلّ.

إن الالتفات إلى هذا الأمر لعجيب حقّاً، لأنّ هذا الموجود الصغير جدّاً يقطع أحياناً ـ كما تشير الدراسات الحديثة ـ عدّة فراسخ من خليّته، وحتى يصل الى

(٨٢) (ن. م): ٦٨ ـ ٦٩.

الأماكن التي تتوفّر فيها الأزهار المناسبة، ثمّ يعود على نفس الطريق ويميّز خليّته من بين مئات الخلايا المشابهة لها، ونحن أحياناً تضيع علينا بيوتنا، ولكن هذا ا لموجود النافع ـ وبهداية من الله العزيز ـ يولد في [الخلية] وبعد بلوغه السنّ المناسبة يغادر ـ لأوّل مرّة ـ تلك الخلية المظلمة المغلقة ويقطع لأوّل مرة [أ]يضاً طريقاً يمتدّ عدّة فراسخ ثمّ يعود بشكل مباشر إلى خليّته، إذن كما قال الله تعالى: إنّها طرق قد مهدّها الله له وصدق الله العليّ العظيم.

﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ ألوانُه﴾.

إنّ هذا الموضوع في هذا الموجود مثير للإعجاب أكثر بمراتب ممّا كان يثيره موضوع الحيوانات اللبونة من رصيد في اللبن، لأنّ هذا الموجود بهذا الجسم الضئيل يستهلك مقداراً من الغذاء الذي يحتاج إليه، أمّا الباقي فإنّه يدّخره، وتكون كمية هذا المقدار المدّخر كبيرة إلى الحدّ الذي يستطيع أن يستفيد منها آلاف الملايين من الناس في مختلف أرجاء العالم. وتكون نوعية هذا الغذاء وكيفية تركيبه بشكل بحيث إذا خرج من بطنه فإنّه لا يطرأ عليه الفساد، مع أنّ أكثر الأشياء التي تخرج من بطون الحيوانات تتعرّض للفساد سريعاً ومنها اللبن نفسه.

وعلاوة على ذلك فهو غذاء سائغ ولذيد الطعم، ويستفاد منه في صناعة أفضل السوائل للشرب، ويستعمل أيضاً كدواء كما أشار الجليل في الآية السابقة: ﴿فِيْهِ شِفَاءٌ لِلْنَّاسِ﴾.

من مجموع هذه الدراسة للظواهر الطبيعية نظفر بنتائج تخيب ظنّ أولئك الذين يهتهم العلم، فالقرآن الكريم لا يهدف من وراء هذه المجموعة من الآيات أن يدفع المسلمين للتخصّص في العلوم الطبيعية، وعلى أقّل تقدير ليس فيها تحريض مباشر على هذا الأمر، وذلك لأنّ أفراد الإنسان كانوا يقومون بهذه المهمة لمنافعهم ومصالحهم، وحتى إذا لم يتعرّض القرآن لهذا الموضوع فإنّهم كانوا ينهضون به. إذن إلى أيّ شيء أو أشياء يهدف القرآن من وراء كلّ هذه التأكيدات؟

يستطيع الباحث أن يظفر ببعض الملاحظات من خلال التأمّل في الآيات:

١ـ حمل الإنسان على التفكير والتعقّل لئلّا يصبح سطحيّاً في تفكيره، فيمر على ظواهر العالم وهو غافل عنها:

﴿إنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون﴾[٨٣].

﴿أَفَلاَ تَتَفَكَّرُون﴾[٨٤].

ومن الواضح أنّ التفكير نفسه ليس هو الهدف النهائي، وإنّما هو وسيلة للمعرفة.

٢ـ أيّ معرفة ؟ نقول قد يصل الإنسان إلى العلّة والمؤثّر عن طريق التفكير في الظواهر والآثار. ولعلّ أكثر المفسّرين يعتبر هذه الآيات دليلاً على وجود الله.وقد سبق لنا القول في «معرفة الله»إنّ كثيراً من الآيات قد يثبت وجود الله بصورة غير مباشرة، وليس هناك آيات تثبت وجوده تعالى بصورة مباشرة وإذا كانت فهي قليلة، ولكن مثل هذا الاستنباط يمكن الحصول عليه عن طريق العقل.

٣ـ إنّ الموضوع الذي هو مورد الإهتمام أكثر من أيّ شيء آخر هو ربوبية الله بالنسبة للعالم والإنسان. فالقرآن الكريم يحاول من خلال هذه الآيات الكريمة أن يربّي الناس على التفكير حتى يلمّوا بالتدبير الإلهي المسيطر على النظام العامّ في العالم، ويحاول أيضاً من خلالها ترسيخ نظام العلّية:

﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ﴾[٨٥].

﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ﴾[٨٦].

ويعلّم الإنسان أيضاً أن لا يكتفي بهذه الأسباب العادية، بل يمدّ نظره ليرى خالق الأسباب من ورائها جميعاً، ولهذا فإنّه في جميع المجالات ينسب الفعل لنفسه مع

(٨٣) (ن. م): ٦٩.

(٨٤) الرعد: ٣.

(٨٥) ق: ٩.

(٨٦) الأنعام: ٩٩.

ذكره للأسباب العادية والعلل المباشرة:

﴿وَنَزَّلْنا مِنَ ٱلسَّماءِ ماءً مُبارَكاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾(٨٧).

وهـذه الملاحظـة مهمّة جدّاً وذات أثر بنّاء وإيجابي في وجود الإنسان، وكما لاحظنا من قبل فإنّ كثيراً من مواضيع معرفة الله تعود بالتالي إلى التوحيد الأفعالي.

٤ـ إحياء المعرفة الفطرية وإيقاظ العلم الحضوري: عندما يتعمّق الإنسان في هذه الظواهر المذكورة في تلك الآيات فإنّه يبعث فيه حالة معنوية وعرفانية، وهي وإن لم تكن من ألـوان التفكـير الفلسفي ـ الـذي يكون فيه السير من المطلوب إلى المبادىء، ومن المبادىء إلى النتيجة ـ إلاّ أن نفس التملّي في هذه الظواهر يبعث الحياة في المعرفة الفطرية للإنسان ويوقظ ضميره، وهي نفس تلك المعرفة التي خلق الإنسان مفطوراً عليها:

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾(٨٨).

وهي ليست من ألوان المعرفة الحصولية والاستدلالية، وعندما يشعر الإنسان بذلك فإنّه يستغرق في حالة روحية وكأنّه يرى. وتوجد في هذا المجال آيات مثيرة للإعجاب:

﴿إِنَّ الله فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوى ...ذَلِكُمُ الله فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾(٨٩).

ولم تلتفت التفاسير إلى هذه الملاحظة إلاّ نادراً.

٥ـ عن طريق التأمّل في نظام الوجود ندرك أنّ هناك نظاماً واحداً منسجماً، ولهذا النظام منظّم واحد. ففي كثير من الموارد في القرآن الكريم تأتي هذه الآيات في ذيل آيات التوحيد أو أنّ التوحيد يستنتج منها:

فالله سبحانه بعذ ذكر الظواهر، يقول:

(٨٧) ق: ٩.

(٨٨) الاعراف ١٧٢

(٨٩) الأنعام: ٩٥.

﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٩٠].

ويقول تعالى:

﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَنُ ٱلرَّحِيمُ﴾.

ثمّ يلحق به قوله:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ ...﴾[٩١].

٦ـ يشير الله سبحانه في بعض الآيات إلى الملازمة القائمة بين الخالقية والربوبية، فالخالق هو نفسه المدّبر أيضاً(وذلك في مقابل قول المشركين إنّ الخالق شيء والمدبّر شيء آخر غيره).

يقول الحكيم في بعد ذكر الآيات التكوينية:

﴿ذَلِكُمَ ٱللهُ رَبّكم خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٩٢].

فالله نفسه هو الرّب، والتدبير هو كيفية التكوين وليس شيئاً منفصلاً عن الخلق.

٧ـ يحصل الإنسان على صفات الله أيضاً بالتفكير في هذه الآيات من قبيل العلم، القدرة، الحكمة، العظمة وأمثالها.

٨ـ في بعض هذه الآيات يوجد ما يلفت الإنسان إلى المعاد عن طريق إراءة آثار القدرة الإلهية حتّى يفهم الناس أنّ الله قادر على إحيائهم مرّة أخرى. فهناك كثير من الناس الذي كانوا يعيشون بعيداً عن مناطق إشعاع الرسالات السماوية، يتورّطون في إنكار إمكانية الحياة بعد الموت:

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ ٱلعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟!﴾[٩٣].

(٩٠) النحل ٢٢.

(٩١) البقرة: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٩٢) الأنعام ١٠٢.

(٩٣) يس: ٧٧.

وقـد وردت كثـير من الآيات التي تردّ هؤلاء وتـأمـرهم بالتفكير في عظمة السماوات و...:

﴿أأنتم أشدُّ خلقاً أم السَّماء﴾(٩٤).

فهل يحتمل أن يكون الله الذي أبدع هذا العالم العظيم عاجزاً عن بعثكم مرّة أخرى وإحيائكم في يوم القيامة؟!

٩ـ إنّ ذكر بعض الظواهر الخاصّة يهدف إلى رفع الاستبعاد عن المعاد، مثل «إحياء الأرض» حيث يقول بعده:

﴿كذلك النشور﴾.

﴿كذلك الخروج﴾(٩٥).

فالقيامه مثل إحياء الأرض.

١٠ـ إنّ استعياب هذه الأمـور يفجّـر في الإنسـان روح الشكـر والعبادة والطاعة، وتعتبر هذه من أهمّ النتائج التي يهدف إليها القرآن الكريم من وراء ذكر ظواهر الوجود.

(٩٤) فاطر: ٩.

(٩٥) النازعات: ٢٧.

الملائكة

إنّ «معرفة العالم» في القرآن لا تنحصر بالموجودات المحسوسة، لأنّ هذا الكتاب المجيد يذكر من بين المخلوقات الإلهية ـ التي يشكّل كلّ واحد منها جزءاً من عالم الوجود ـ موجودات لا نستطيع نحن إدراكها بما لدينا من قوى حسّية، ومن تلك الموجودات فئة تسمى ب«الملائكة». وبسبب أنّنا لا نستطيع إدراكها بوساطة أجهزتنا الحسية لذا فنحن عاجزون عن معرفة خصائصها الوجودية وماهيتها، ويستثنى من ذلك بعض الجوانب التي بيّنها لنا خالقها في القرآن الكريم. وتنقسم الآيات الواردة في هذا المضمار إلى فئتين: فئة تبّين أوصافها العامّة، وفئة أخرى تفصّل أفعال بعض منها وتشرح خصائصها المميّزة.

وما يظفر به الباحث من الآيات الشريفة بشكل عامّ هو: أنّها موجودات لا تعصي الله ولا تملّ العبادة، وهي دائماً تسبّح الله وتقدّسه ، وهي مأمورة من قبل الله ومرسلة منه، فهذه صفاتها العامّة.

ويبدو من الآيات أيضاً أنّها ليست في مستوى واحد، وإنّما لبعضها درجات رفيعة. والأفعال التي تنسب إليها في القرآن هي أفعال متنوّعة تعكس الأنواع المختلفة في الملائكة (وهو المعنى الأظهر) أو تتعلّق بالمراتب المتعدّدة لوجودها.

وهذه نماذج من الآيات التي تتعلّق بكلّ واحدة من الفئتين:

﴿الْحَمْدُ لله فَاطِرِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ جَاعِلِ ٱلمَلائِكَةِ رُسُلاً أولي أَجْنِحَةٍ مَثْنى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ في ٱلْخَلْقِ مَا يَشاء إنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير﴾[٩٦].

فهذه الآية الكريمة تصف الله بأنّه الذي جعل الملائكة رسلاً ولعلّ ظاهرها يوحي بأنّ لجميع الملائكة لوناً من الرسالة، ولكنّ هذا الفهم ليس قوياً جداً، فمن الممكن أن يكون مفاد الآية مفاد القضيةالمهملة[٩٧] فهناك رسل من بين الملائكة، ولو أنّنا صادفنا دليلاً يؤكّد أنّ بعض الملائكة لا رسالة له، فإنّ ذلك عندئذ لا يكون متنافياً مع هذه الآية.

﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ﴾.

في هذه الجملة إشارة إلى أنّ أجنحة الملائكة لا تنحصر في الأربعة، وإذا شاء الله فإنّه يخلق أجنحة أكثر من ذلك، وقد يفهم من هذه الجملة أنّ هناك ملائكة تتمتّع بأكثر من أربعة أجنحة.

فما هو المقصود من الأجنحة هنا؟

أهي مثل أجنحة الطيور؟

إذن ما معنى أن يكون لها ثلاثه أجنحة؟

أم المقصود شيء آخر؟

من الواضح أنّه لو لم يكن لدينا دليل من الخارج فإنّنا لا نستطيع أن نرفع أيدينا عن ظاهر الآية لمجرّد استبعاد وجود الأجنحة الثلاث، ولكن بعض القرائن في الآيات الأخرى قد توحي بأنّ هذا التعبير كنائي أو استعاري، وسوف يذكر ذلك في محلّه فيما بعد بعون الله.

وبالنسبة لاختلاف رتب الملائكة،يقول تعالى:

(٩٦) فاطر: ١.

(٩٧) هي تلك القضية التي لا يكون موضوعها شخصاً معيناً، وليس فيها ذكر للكلية ولا للجزئية. ويعتبر هذا اصطلاحاً منطقياً، ومن أحبّ التوسّع في ذلك فليرجع إلى أساس الإقتباس وسائر الكتب المنطقية.

﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُوم﴾[٩٨].

أي أنّ لكلّ ملك منزلة معينة.

ويستفاد من بعض الآيات الأخرى أيضاً أنّ لبعض الملائكة صفة الأمر بالنسبة للبعض الآخر، من قبيل الأمين جبرئيل عليه السلام، يقول جلّ وعلا:

﴿مُطاعٍ ثَمَّ أَمين﴾[٩٩].

فأمر جبرئيل مطاع في عالم الملكوت، إذن هناك من يأمرهم جبرئيل.

وكذا الآية المتعلّقة بملك الموت:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ ٱلْمَوْت﴾[١٠٠].

وفي بعض الآيات الأخرى:

﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا﴾[١٠١].

وقد قيل في الجمع بين هاتين الآيتين (حيث ينسب قبض الروح في إحداهما لملك الموت، وفي الأخرى لمجموعة من الملائكة) إنّ ملك الموت هو المأمور لقبض الأرواح ولكن له أعواناً، وهو بوساطتهم يؤدّي هذه المهمّة، ولعلّ بعض الأرواح يقبضها نفس هذا الملك الجليل صلوات الله عليه.

إذن هناك تفاوت في المنزلة بين ملك الموت والرسل الآخرين.

أعمال الملائكة

إنّ بعض الآيات تصرّح بنسبة أعمال معيّنة إلى الملائكة، ولكن بعضها الآخر يذكر عناوين تنطبق ظاهراً أو بحسب الإحتمال على الملائكة[١٠٢]:

(٩٨) الصافات: ١٦٤

(٩٩) التكوير: ٢١.

(١٠٠) السجدة: ١٢

(١٠١) الأنعام: ٦٢.

(١٠٢) وتوجد روايات تذكر في هذا المجال ولكن لما كانت دراستنا قرآنية فنحن نكتفي بالآيات.

١ـ هناك آيات تصف الملائكة بأنّهم حاملو الوحي ليوصلوه إلى الأنبياء(ع) قال تعالى:

﴿قُل نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُس﴾[١٠٣].

الظاهر أنّ المقصود من روح القدس هو جبرئيل عليه السلام، وذلك من خلال هذه الآية الكريمة:

﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجبريلَ فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِك﴾[١٠٤].

ويظهر من بعض الآيات الأخرى أنّ لبعض الملائكة الآخرين دخلاً في عملية نزول الوحي أيضاً، ومن الممكن أن يكون للوحي مراتبُ ودرجات بعضها يتمّ إبلاغه بوساطة جبرئيل عليه السلام، والبعض الآخر بوساطة سائر الملائكة:

﴿بِأيْدي سَفَرَةٍ * كِرامٍ بَرَرَةٍ﴾[١٠٥].

فهذه من الآيات التي لا تصرّح بكون هؤلاء البررة ملائكة، وإنّما يفهم من سياق الآية أن هؤلاء الرسل لا يمكن أن يكونوا من غير الملائكة.

ولدينا آيات لها نغمة عامّة:

﴿يُنَزِّلُ ٱلمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أمرِهِ عَلَى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[١٠٦].

إنّ نغمة هذه الآية عامّة و لكنّه من الواضح أنّ هؤلاء الذي ينزل عليهم الوحي هم الأنبياء(ع) وأنّ حاملي ذلك الوحي هم الملائكة.

٢ـ إنّ نزول «الأمر الإلهي» [ويبدو من سياق الآية أنّ المقصود هو الأمر التكويني] يتمّ على أيدي الملائكة.

أي أنّ للملائكة دور القوة التنفيذية في تدبير العالم الذي يتمّ بأمر الله، فهم الذين ينفّذون هذا الأمر.

(١٠٣) النحل ١٠٢

(١٠٤) البقرة: ٩٧.

(١٠٥) عبس ١٦

(١٠٦) النحل: ٢.

ويتضح هذا الموضوع بالربط بين هاتين الآيتين:

﴿يُدَبِّرُ ٱلأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ إِلَى ٱلأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّون﴾[١٠٧].

وفي آية أُخرى ينسب هذا العروج إلى الملائكة:

﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلائِكَة وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[١٠٨].

أي أنّ الملائكة تعرج نحو الله تعالى في يوم القيامة.

فمن الربط بين هاتين الآيتين يظهر بوضوح أنّ «نزول الأمر» كان بوساطة الملائكة، ثمّ عروجه أيضاً كذلك. وليس المقصود هو «الفوقية المحسوسة»، وليس النزول هنا جسمانياً ينزل فيه شيء نحو الأسفل من الكرات الأخرى.

وقد سبق لنا القول إنّ الله قد أنزل من الأنعام ثمانية أزواج، وليس معنى هذا أنّ الأبقار وسائر الدوابّ كانت ترعى في الكرات السماوية ثمّ نقلها الله إلى الأرض وأنزلها إلى هذه الكرة.

إنّه النزول من الخزائن المعنوية لله سبحانه:

﴿وإنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُه﴾[١٠٩].

وعندما يتحقّق في هذا العالم يُعبّر عن ذلك بـ «النزول»، أي أنّه قبل ذلك كان في منزلة رفيعة ثمّ نزل معنوياً. فالملائكة ينزلون أمر تدبير الكون من العالم الذي هو عند الله وفيه خزائن الأشياء.

إذن للملائكة رسالتان: إحداهما الرسالة التكوينية التي بفضلها ينفذون الأمر التكويني الإلهي ويدبّرون شؤون هذا العالم، والأُخرى الرسالة التشريعية التي يتمّ فيها إيصال الشرائع التي يوحيها الله إلى الأنبياء.

(١٠٧) السجدة: ٥.

(١٠٨) المعارج: ٤.

(١٠٩) الحجر: ٢١.

وبناءً على هذا فالرسالة المذكورة في مثل هذه الآيات:

﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾(١١٠).

﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾(١١١).

يمكن تفسيرها بأيّ واحد من هذين المعنيين.

وإذا كانت هذه الآيات تنسب تدبير الأمر إلى الملائكة من العالم الأعلى نازلاً نحو الأرض، إذن يمكن القول أنّ المقصود من المدبّرات في هذه الآية الكريمة:

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾(١١٢).

هم الملائكة، وكذا المقصود من المقسّمات في قوله تعالى:

﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾(١١٣).

وذلك لأنّ التقسيم أيضاً من لوازم التدبير، أي كلّ ما يجعله الله رزقاً للعباد فإن هؤلاء يقسّمونه، فهم وسطاء في إيصال سهم كلّ شخص إليه، وكذا في التقسيمات الأخرى.

كانت هذه عناوين لم تنسب صراحةً للملائكة، ولكن قد تفيد القرائن أنّ المقصود منها هم الملائكة. ونظير هذه الآيات المذكورة آيات في سورة الصافات وسورة المرسلات.

وهناك عدّة تفاسير مختلفة لهذه الآيات، وأحد الأقوال فيها إنّ المقصوَد منها هم الملائكة.

٣ و ٤ـ: توجد فئة من الملائكة تحمل عرش الله، وقد تكون هي أو فئة أخرى تشفع للمؤمنين:

(١١٠) الحج: ٢٢.

(١١١) فاطر: ١.

(١١٢) النازعات: ٥.

(١١٣) الذاريات: ٤.

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾(١١٤).

فها هنا أيضاً لم تذكر الآية بصراحة من هم حاملو العرش، ولكنه بالاستعانة ببعض القرائن الموجودة في آيات أخرى يمكن الاستظهار أو الاستشعار أنّ هؤلاء هم من الملائكة وليس لهم من عمل سوى تسبيح الله والاستغفار للمؤمنين، أو على الأقلّ يستطيع الباحث أن يفهم ضمناً أنّ أحد أعمال الملائكة هو التسبيح والاستغفار للمؤمنين، وهذا بنفسه يعني الشفاعة.

﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾(١١٥).

﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾(١١٦).

وقد جاء في بعض الروايات:

«من ارتضى الله دينه».

٥ـ ومن أعمال الملائكة صبّ اللعن على الكفّار:

﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾(١١٧).

﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ﴾(١١٨).

٦ـ ومن أعمال الملائكة إعطاء البشارة للمؤمنين، ويفهم من القرائن أنّ هذه البشارة تكون عند الاحتضار:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلا

(١١٤) المؤمن: ٧.

(١١٥) النجم: ٢٦.

(١١٦) الانبياء: ٢٨.

(١١٧) البقرة: ١٦١.

(١١٨) آل عمران: ٨٧.

تحزنوا وأبشروا بالجنّة التي كنتم توعدون﴾[١١٩].

ولو أنّنا ظفرنا بدليل لأمكننا القول انّ الملائكة تنزل على بعض الأشخاص قبل الموت وتعطيهم البشارة، أي أنّ هذه الآية لا تتنافى مع مثل هذا الموضوع. ولكنّ القدر المتيقن هو أنّ هذه البشارة تعطى عند الموت.

٧ـ ومن أعمال الملائكة تسجيل أعمال عباد الله:

﴿وَإنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِين كِرَاماً كَاتِبين﴾[١٢٠].

﴿إنَّ رُسُلَنا يَكْتُبُون مَا تَمْكُرون﴾[١٢١].

﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إلاَّ لَدَيْه رَقِيبٌ عَتِيد﴾[١٢٢].

﴿بَلى وَرُسُلُنا لَدَيْهم يَكْتُبُون﴾[١٢٣].

٨ـ من الآيات التي تبيّن عنوانا عاما ولم تصرح باسم الملائكة ولكن القرائن تشهد بأنّ المقصود هم الملائكة هذه الآية الكريمة:

﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أمْرِ الله﴾[١٢٤].

وتوجد في هذه الآية بحوث عديدة، ولعلّ هذا الاحتمال هو الأقوى، وهو أنّ لكلّ إنسان حرّاساً من الملائكة يحفظونه حتّى يحين قضاء الله الحتمي، ولكنها لم تصرّح باسم الملائكة.

٩ـ إمداد المؤمنين أيضاً أحد أعمال الملائكة:

﴿إذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ اَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلِين * بَلى إنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِنْ فَوْرِهِمْ هَذا يُمْدِدْكُم رَبُّكُمْ

(١١٩) فصلت: ٣٠.

(١٢٠) الإنفطار: ١١.

(١٢١) يونس: ٢١.

(١٢٢) ق: ١٨.

(١٢٣) الزخرف: ٨٠.

(١٢٤) الرعد: ١١.

بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ ٱلْمَلائِكَةِ مُسَوَّمِين﴾[١٢٥].

كنّا إلى ما قبل عدّة سنوات نتعب أنفسنا كثيراً حتّى نثبت لبعض المثقّفين أنّ هناك موجوداً يطلق عليه اسم الملك، وأنّ للمدد الغيبي حقيقة واقعة، والله سبحانه يرسل هؤلاء الملائكة لنصرة المجاهدين في القتال. وكان أولئك المثقّفون يقولون:إنّ هذه ايحاءات روحية وما يشبه ذلك.

ولكنه بفضل انتصار الثورة الاسلامية والانتصارات المتتالية في الحرب المفروضة على المسلمين من قبل البعثيين الكفرة فقد أصبحت هذه الأمور مستغنية عن الإثبات، فالإمداد الغيبي حقيقة واضحة في جبهات القتال وغيرها،يلمسها كلّ منصف لم يعم الهوى بصيرته.

ويقول تعالى في مجال آخر فيما يتعلق بالنبي الأكرم(ص):

﴿وإن تَظَاهَرا عَلَيْهِ فَإنَّ الله هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ ٱلْمُؤْمِنينَ وَٱلْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[١٢٦].

الأعمال الأخرى للملائكة

وهناك أعمال يقوم بها بعض الملائكة باعتبار شأنهم، وفي موارد معينة، وبالنسبة لأشخاص محددين:

١ـ الملائكة الذين نزلوا ضيوفاً على إبراهيم (ع) ثمّ غادروه ليهلكوا قوم لوط:

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنا إبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرى قَالُوا سَلاماً قَالَ سَلامٌ فَما لَبِثَ أنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنيذٍ*فَلَمَّا رأى أَيْدِيَهُمْ لا تَصِلُ إلَيْهِ نَكِرَهُم وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لا تَخَفْ إنّا أُرْسِلْنا إلى قَوْمِ لُوطٍ * وَٱمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإسْحَاقَ وَمِنْ وَراءِ إسْحاقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يا وَيْلَتىٰ ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهذا بَعْلي شَيْخاً إنَّ هذا لَشَيْءٌ عَجيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ الله رَحْمَتُ ٱلله وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ

(١٢٥) آل عمران: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٢٦) التحريم: ٤.

إنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾[١٢٧].

ثمّ يقول تعالى بعد ذلك:

﴿قَالُوا يَا لُوطُ إنَّا رُسُلُ رَبِّكَ﴾[١٢٨].

أجل، إنّنا نفهم من هذه القصة أنّ الملائكة يستطيعون أن يبشّروا بأمور سوف تتحقّق فيما بعد، أي أنّ الأنبياء(ع) أو أشخاصاً آخرين يستطيعون الظفر بلون من ألوان العلم بالغيب وذلك عن طريق الملائكة.

ويُكلّفون أيضاً في بعض الأحيان بإنزال العذاب على بعض الأمم، كما حدث في تعذيب قوم لوط، فالملائكة كانوا واسطة في ذلك . وكما مرّ علينا في الآيات السابقة أنّ الملائكة بصورة عامّة وسطاء في الأمر والتدبير الإلهيين.

فهـا هنا نلاحظ المصاديق الخاصّة للتدبيرات الكونية، ولمّا كان تدبيراً غير عادي وليس له وسيلة مادّية فلهذا كلّف الملائكة بصورة خاصّة للقيام به.

٢ـ وتوجد قضيّة خاصة أخرى:

كان لبني إسرائيل تابوت يصطحبونه معهم في الحروب وفيه آيات الله ولعلّه يحتوي على عصا موسى(ع)، وكان الملائكة هم الحاملين لهذا التابوت:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أنْ يَأْتِيَكُمْ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلائِكَةُ إنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إنْ كُنْتُم مُؤْمِنِينَ﴾[١٢٩].

إنّ هذا النبي الكريم لم يذكر هذا الموضوع إلاّ عندما لم يقبل الناس ملك طالوت عندما عرّفه لهم.

إذن يمكن القول إنّ الحوادث التي ليس لها عامل طبيعي تتمّ بوساطة الملائكة،

(١٢٧) هود: ٦٩ ـ ٧٧.

(١٢٨)(ن.م): ٨١. وقد وردت هذه القصة في الحجر: ٥١ ـ ٦٤. العنكـبوت: ٣١ ـ ٣٤.

(١٢٩) البقرة: ٢٤٨.

أي أنّ تلك الحوادث ليست فاقدة للسبب وإنّما سببها الملائكة أنفسهم.

٣ و٤ـ وللملائكة دور في قصّة زكريا ومريم(ع)، وقد ذكر ذلك في قصّة زكريا في سورة آل عمران:

﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرابِ﴾(١٣٠).

ويشبه ذلك ما ورد في سورة مريم:

﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ﴾(١٣١).

أمّا قصّة مريم:

﴿وَاذْكُرْ فِي ٱلْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها مَكَاناً شَرْقِيّاً * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيّاً * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَانِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيّاً * قَالَ إِنَّما أَنا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً﴾(١٣٢).

إنّ أوّل ملاحظة تُصطاد من هذه الآيات هي أنّ الحديث مع الملائكة ليس مقصوراً على الأنبياء، فمريم(ع) لم تكن من الأنبياء، والذين يصيبهم العجب من أحاديث الأئمّة الأطهار(ع) مع الملائكة لا بدّ لهم من التأمّل في هذه الآيات.

أمّا المقصود من الروح في الآية فالظاهر أنّه أحد الملائكة، أو هو. أحد كبارهم، أو هو مخلوق يشبههم، وقد اختلفت الروايات الواردة في هذا المضمار. فإن كان هو الروح الأمين فهو جبرئيل(ع)، ولعلّ هذا المعنى هو الذي يستظهر من الآيات الكريمة.

أجل، إنّ هذا الروح قد تجلّى لمريم(ع) بصورة إنسان، أي أنّه ظهر لها بصورة إنسان لكي يصبح الوسيلة لتحقّق جنين عيسى(ع) في رحم مريم.

وله تأثير كبير في ولادة عيسى، بحيث صحّ التعبير عنه في الآية بقوله: ﴿لِأَهَبَ

(١٣٠) آل عمران: ٣٩.

(١٣١) مريم: ٧.

(١٣٢) مريم: ١٦ ـ ١٩.

لَكِ غُلاماً﴾.

هذا هو مقام الفاعلية للملك، وهو لون من ألوان الخلق إلاّ أنّه في الحقيقة وساطة في الخلق، كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى عيسى عليه السلام نفسه عندما قام ب«خلق الطير»، وهو مقام عظيم جداً.

إذن هناك شيء موجود يعرف بأنّه «واهب عيسى (ع)»، وهو يتمتّع بلون من الفاعلية والتأثير في هذا المجال. ومن هنا يعلم أنّ بين الملائكة ـ أو الروح الذي هو من سنخها ـ توجد مثل هذه الأعمال، وتعدّ هذه الأمور من مصاديق الشيء الخارق للعادة، والفاعل لها هم الملائكة.

فقبول الإعجاز لا يعني نفي كلّ فاعل غير الله سبحانه، بل قد توجد وسائط في البين، ومن جملتها الملائكة.

والملاحظة الأخرى التي يستطيع الباحث أن يستفيدها من هذه الآيات هي أنّ الملائكة ـ أو على الأقلّ بعضهم ـ يستطيعون أن يظهروا بشكل إنسان. ويفهم ضمناً أنّ التعبير ب«الرسالة» يستعمل أيضاً في الأمور التكوينية، فقد جاء في الآية أنّ ذلك الروح قال:

﴿إِنَّما أنا رَسُولُ رَبِّك﴾[١٣٣].

فالوساطة في العمل أيضاً لون من ألوان الرسالة.

وبعبارة أخرى: أنّ الرسالة تارة تكون إبلاغاً لموضوع، وتارة أخرى تكون أداءً لعمل.

فالله تعالى يقول في قصّة لوط:

﴿إنّا رُسُلُ رَبِّك﴾[١٣٤].

(١٣٣) مريم: ١٩.

(١٣٤) هود: ٨١.

فهذه أيضاً رسالة.

* * *

أجل، من مجموع هذه الآيات المتعلّقة بالملائكة يفهم الدارس أنّ هناك من بين الملائكة من يحمل العرش أو يكون في أطرافه، ومن يوصل الوحي إلى الأنبياء(ع)، ومن يقوم بتدبير أمور العالم، ومن جملتها قبض الروح، وكتابة الأعمال، والبشارة للمؤمنين و....

كلّ هذه الأمور تتعلّق بعالم الدنيا، فما هو الحال في عالم ما بعد هذه الدنيا؟

يلزمنا القول: إنّ الملائكة موجودون في عالم البرزخ لأنّه عندما نقول إنّ الملائكة تأتي للمؤمنين في حالة الإحتضار ليبشّروهم، ونحن نعلم أنّ الاحتضار يعني ذلك الوقت الذي يفتح فيه الإنسان عينيه على عالم البرزخ، إذن للملائكة وجود في ذلك العالم.

وفي يوم القيامة أيضاً يوجد الملائكة، فهناك فئة من الملائكة تُحَيِّي المؤمنين في الجنّة:

﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُم طِبْتُم﴾[١٣٥].

وفئة أخرى تستقبل المؤمنين:

﴿وتَتَلَقّاهُمُ الملائِكَةُ هذا يَوْمُكُم﴾[١٣٦].

وتتولّى مجموعة منهم مسؤولية جهنّم، ومن الأشياء العجيبة التي يعتبر التسليم بها علامة على الإيمان، ويُعدّ ردّها علامة على النفاق، هو عدد الموكّلين بجهنّم:

﴿عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَر﴾[١٣٧].

ويبدو أنّ هذا الموضوع كان مذكوراً في الكتب السماوية التي سبقت القرآن

(١٣٥) الزمر: ٧٣.
(١٣٦) الانبياء: ١٠٣.
(١٣٧) المدثر: ٣٠.

المجيد، وكان أهل الكتاب ملمّين به، لذا فإنّهم جاءوا إلى نبي الإسلام(ص) وسألوه عن عددهم ليختبروه هل أنّه يعلم بذلك أم لا.

ويوصف هؤلاء الملائكة بأنّهم:

﴿مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾(١٣٨).

ويحتمل أن يكون هذا العدد «تسعة عشر» هم الرؤساء الموكّلين بجهنّم، ومع كلّ واحد منهم آلاف من الملائكة تخضع لأوامره.

ويفهم من الآيات الكريمة أيضاً أنّ هناك ملكاً يهيمن على جميع شؤون نار جهنَّم واسمه «مالك»:

﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّك قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُون﴾(١٣٩).

* * *

ولا نفهم من الآيات الكريمة شيئاً حول نوعية خلق الملائكة، فالقرآن يقول ممّ خلق الإنسان، وممّ خلق الجن، ولكنّه لا يذكر ممّ خلق الملائكة.

ولعلّ الباحث يستطيع أن يستظهر أنّ الملائكة ليس لهم مادّة قبلية، وأمّا الجنّ والإنس فهي موجودات جسمانية قد خلقت من مادّة قبلية.

ولعلّه يمكن الاستظهار من هذه الآية القائلة:

﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾(١٤٠).

إن للروح ـ الذي هو من سنخ الملائكة لا الروح الإنسانية ـ حقيقة خاصّة توصف على أساسها بأنّها من أمر الله.

وبناءً على هذا يمكن القول إنّ الملائكة ليست موجودات جسمانية، وينطبق هذا الأمر على ما نسمّيه في الفلسفة باسم «المجرّد». ومن الممكن أن تكون مجرّدات

(١٣٨) التحريم: ٦.

(١٣٩) الزخرف: ٧٧.

(١٤٠) بني اسرائيل: ١٥

برزخيّة أو مجرّدات عقلانية تامّة، أو أنّ الملائكة يختلفون بحسب المراتب والدرجات، فبعضهم ـ وهم الملائكة البرزخيّون ـ من المجرّدات البرزخيّة، أي أنّ لهم شكلاً وهيئة ويتّصفون بخواصّ المادة، كما جاء في الروايات أنّ نكيراً ومنكراً يظهران للموتى بصور مختلفة، والبعض الآخر يكون من المجرّدات التامّة.

وعلى أيّ حال فإنّه لا يوجد لدينا شاهد قطعي من الآيات الكريمة.

ولو أنّنا رتبنا هذه الشواهد الظنيّة لأمكن القول إنّ التعبير بقوله:

﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾(١٤١).

بالنسبة إلى الملائكة إنّما هو تعبير كنائي، فكما أنّ قوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبّك﴾(١٤٢).

تعبير مجازي يفهم بالقرينة، فكذا التعبير بأنّ للملائكة أجنحة، وهو يعني أنّ لهم مراتب مختلفة من حيث النزول والعروج. ولمّا كان النزول يتمّ من العالم الأرفع، والعروج نحو العالم الأعلى، إذن وسيلة ذلك لا بدّ أن تكون متناسبة معه، لا أن يكون المراد هو الجناح الجسماني. فإذا كان النزول والعروج معنوياً (واستظهار ذلك ليس ببعيد) فإنّه يمكن القول إنّ هذه الأجنحة وسيلة للنزول والعروج، أي أنّها علامة قدرتهم على النزول والعروج. وعندئذ يمكن تفسير تلك الآية بأنّ الملائكة يختلفون في مدى ما يتمتعون به من تلك القدرة ومن تلك العلامة على هذه القدرة، فبعضهم ضعيف وله جناحان، وبعض أقوى وله ثلاثة أو أربعة و:

﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشاء﴾(١٤٣).

(١٤١) فاطر: ١.

(١٤٢) الفجر: ٢٢.

(١٤٣) فاطر: ١.

الجنّ والشيطان

الجنّ

من جملة موجودات العالم غير المحسوسة التي يتعرّض لذكرها القرآن الكريم ونحن لا نستطيع أن ندركها بأجهزتنا الحسية في الظروف العاديّة،هي الملائكة التي مرّ الحديث عنها، ومن جملتها أيضاً الجنّ:

فالجنّ في أصـل معناه يتضمّن معنى «الخفاء»، ولعلّه اطلق عليه هذا الإسم بمناسبة أنّه مخفي عن عين الإنسان. ويسمّى أحياناً بالجانّ. وقد استُعمل كلا اللفظين في القرآن، وتتضافر الشواهد على أنّ المقصود من الكلمتين في القرآن واحد. ومن جملة هذه الشواهد أنّ القرآن يستعمل في مقابل الإنسان الجنّ أحياناً والجانّ أحياناً أخرى، قال الله تعالى:

﴿يَا مَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلإِنْسِ﴾[1].

﴿فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلا جَانٌّ﴾[2].

وعـلاوة على ذلـك فقـد جاء في القرآن أنّ الجان مخلوق من النار ويعترف

(١) الرحمان: ٣٣.

(٢) (ن. م): ٣٩.

الشيطان ـ الذي هو من الجنّ ـ أيضاً أنّه مخلوق من النار، وهذا تأييد آخر للموضوع.

وعلى أيّ حال فهناك موارد للبحث حول هذا الموجود وردت في القرآن الكريم، ومن جملتها أنّ مادة خلق الجنّ هي «النار»، ولكن هل يقصد منها هذه النار التي تتكوّن من تركيب أجسام قابلة للاحتراق مع الأوكسجين أم هي شيء يشبه هذه، كما قلنا ذلك بالنسبة لـ«الماء» الذي هو الأصل في خلق الموجودات الحيّة، هل المراد منه هذا التركيب المعروف من الأوكسجين والهيدرروجين، أم هو شيء يشبهه، حيث يطلق الماء في القرآن على النطفة أيضاً، قال تعالى:

﴿وَٱلْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ ٱلسَّمُومِ﴾[٣].

فهذه الآية الكريمة تدلّ على أنّ «الجانّ» مخلوق من النار، وتدلّ أيضاً على أنّ خلقه قد تمّ قبل خلق الإنسان.

﴿وَخَلَقَ ٱلْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾[٤].

وهناك ملاحظة ثالثة غير الملاحظتين اللتين مرّ ذكرهما، وهي تستفاد من إحدى آيات سورة الأنعام، وتتضمن الإخبار بأنّ بعض الجنّ يستخدم بعض الناس ويجعلونهم تبعاً لهم.

﴿يَا مَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدْ اِسْتَكْثَرْتُمْ مِنْ الإنسِ﴾[٥].

يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: إنّ هذا القول من باب «قد استكثر الأمير من الجنود» أي أخضع كثيراً منهم لأوامره.

والملاحظة الأخرى التي تُقتنص من الآيات هي أنّ الجنّ مكلّفون أيضاً كالإنسان، فهم موجودات مختارة تقف على مفترق طريقين، ولا بدّ لها من اختيار أحدهما. فإن اختارت الحقّ فستنال الثواب، وإن اختارت الباطل فسيصب عليها

(٣) الحجر: ٢٧.

(٤) الرحمان: ١٥.

(٥) الأنعام: ١٢٨.

العذاب:

﴿وَمَا خَلَقْتَ اَلْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾[٦].

فهذه الآية الكريمة تدل على أنّ الجنّ والإنس مشتركان في عبادة الله.

وهناك آية يفهم منها أنّ رسلًا قد بُعثوا إلى الجنّ يحملون إليهم الرسالة الإلهية:

﴿يَا مَعْشَرَ اَلْجِنِّ وَالإِنْس أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتي ﴾[٧].

وينقل القرآن الكريم قول الجنّ أنفسهم إنّ فيهم فئتين: فئة خيِّرة، وفئة شرِّيرة:

﴿ وأَنَّا مِنَّا اَلصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً﴾.[٨]

﴿وَأَنَّا مِنَّا اَلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا اَلْقَاسِطُون فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً * وَأَمَّا اَلْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً﴾[٩].

ويفهم من هاتين الآيتين أيضاً أنّ هؤلاء مكلّفون، وإذا تورّط أحدهم في الكفر فإنّ مصيره إلى النار التي ينتهي إليها الكافرون من الناس، وحتّى أنّ التعبير بحطب جهنّم المستعمل في هذه الآيات للجنّ قد استعمل القرآن مثله بالنسبة للإنسان:

﴿وَقُودُها اَلنَّاسُ وَاَلْحِجارة﴾[١٠].

وهناك أكثر من آية تصرح بأنّ بعض الجنّ ينتهي به المطاف إلى نار جهنّم، منها هذه الآية الكريمة:

﴿قَالَ اَدْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُم مِنَ اَلْجِنِّ وَالإِنْس فِي اَلنَّارِ﴾[١١].

(٦) الذاريات: ٥٦.

(٧) الأنعام: ١٣٠.

(٨) الجن: ١١.

(٩) (ن. م): ١٤ ـ ١٥.

(١٠) البقرة: ٢٤. التحريم: ٦.

(١١) الأعراف: ٣٨.

ارتباط مفهوم الجنّ بالشيطان.

لعلّ أصل مفهوم الشيطان يتضمّن معنىً وصفياً، أي «الشرير»، وقد استعمل في القرآن المجيد بهذا المعنى، إلّا أنّه يرد أحياناً ويقصد به إبليس نفسه، وأحياناً أخرى يراد منه أي موجود شرّير قد أصبح الشرّ ملكة راسخة فيه.

ونلاحظ في القرآن الكريم تصريحاً بأنّ الشيطان قد يكون من الجنّ، وقد يكون من الإنس:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾(١٢).

إذن ليس الجنّ بأجمعهم أشراراً كما لاحظنا في الآيات السابقة:

﴿وأنّا منّا المسلمون﴾(١٣).

وعلى هذا فالشياطين فئة خاصّة من الجنّ أو الإنس تتميّز أعمالهم بالشرّ.

ويوجد بين شياطين الجنّ فرد متميّز، وله باع طويل في الشيطنة وهو إبليس، وفي القرآن الكريم بحوث عديدة تدور حول إبليس، ففي إحدى الآيات ورد تصريح بكونه من الجنّ:

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾(١٤).

ويطرح هاهنا هذا السؤال:

إذا كان إبليس من الجنّ فكيف شمله الأمر الصادر للملائكة بالسجود لآدم(ع)؟ فالظاهر أنَ هذه الواقعة تدلّ على أنّ إبليس قد كان من جملة الملائكة.

ويُبرّر هذا السؤال بثلاثة وجوه:

١ـ أنّ الخطاب في الآية موجّه إلى الملائكة، ولم ينقل أبداً أنّ الخطاب شامل للجنّ أيضاً، فلو كان إبليس فرداً من أفراد الجنّ لاستطاع أن يعتذر بأنّني لست من

(١٢) الأنعام: ١١٢.

(١٣) الجن: ١٤.

(١٤) الكهف: ٥٠.

الملائكة حتّى يشملني الخطاب، ولهذا فإنّي لم أسجد، بينما نحن نعلم أنّه لم يقل ذلك.

٢ـ أن المستثنى منه في الآية هم الملائكة:

﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[١٥].

٣ـ يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ(ع) في الخطبة القاصعة:

«فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس إذا أحبط عمله الطويل وجهده الجهيد، وكان قد عبد الله ستّة آلاف سنة، لا يدري أمن سنيّ الدنيا أم من سنيّ الآخرة، عن كبر ساعة واحدة. فمن ذا بعد إبليس يسلم على الله بمثل معصيته؟ كلّا ما كان الله سبحانه ليدخل الجنّة بشراً بأمر أخرج به منها مَلَكاً»[١٦].

بينما نحن قد رأينا أنّ القرآن يصرّح بكونه من الجنّ:

﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾[١٧].

للجواب على هذا السؤال قام المفسرون ببحوث متنوعة حول هذا الموضوع، وهو هل أنّ إبليس فرد من الملائكة أم من الجنّ؟

ولعلّ أفضل جواب هو الجامع بين الإثنين بهذه الصورة، وهي أنّ إبليس كان يعدّ في صفّ الملائكة لكثرة عبادته حتّى انّ الملائكة كان يُخيّل إليهم أنّه من جملتهم، وعندما جاء الخطاب شمل إبليس لهذا السبب، وهو نفسه كان يعلم أنّ لخطاب شامل له.

ويمكن القول أيضاً لمّا كانت الأكثرية الساحقة للمخاطبين ـ في موضوع أمر الله بالسجود ـ من الملائكة، لذا فإنّ القرآن في مقام نقله لذلك الخطاب يقول أمرنا الملائكة بالسجود فسجدوا جميعاً إلّا إبليس، وهذا لون من ألوان البيان ليس من

(١٥) الحجر: ٣١ ـ ٣٢.

(١٦) نهج البلاغة صبحي الصالح: ٢٨٧.

(١٧) الكهف: ٥٠.

النادر اللجوء إليه.

أجل، يبدو لنا أنّ هذه الصورة التي تجمع بين اثنين ـ بحيث يكون إبليس حقيقة من الجنّ، ولكنّه لكثرة عبادته كان يعد من جملة الملائكة ـ هي أفضل الوجوه المذكورة في هذا المضمار، لا سيّما بعد الأخذ بعين الاعتبار أنّه من البعيد كون إبليس من الملائكة من حيث الخلقة والماهية، لأنّه لم يرد في أيّ مجال من القرآن أن الملائكة مخلوقون من النار، وعلاوة على ذلك فالقرآن يصرّح بأنّ إبليس عصى ربّه بينما الملائكة لا يعصون الله إطلاقاً.

إنّ قصّة استكبار الشيطان ـ التي كانت امتحاناً له ـ قد وردت في القرآن في سبعة مواضع، وهي تتميز بآثار تربوية جليلة، ولكننا مع الأسف الشديد لا نلتفت كما ينبغي لقصص القرآن بسبب العادة أو عدم التعمّق.

ولهذه القصّة فصول محدّدة:

ـ الأمر الإلهي بالسجود لآدم عليه السلام.

ـ الإمتيازات الخاصّة التي كان يتمتّع بها آدم، وعلى أساسها أصدر الله أمره بالسجود له.

ـ مواجهة إبليس لهذا الأمر وإباؤه عن السجود.

ـ جوابه مبيّناً سبب هذا الاستكبار:

﴿لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾(١٨).

أو بتعبير آخر يقول:

﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ، خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾(١٩).

لقد كان اختباراً عظيماً فمع أنّه كان مدمناً على العبادة وبتعبير أميرالمؤمنين(ع):

(١٨) الحجر: ٣٣.
(١٩) الأعراف: ١٢.

«وكان قد عبد الله ستّة آلاف سنة، لا يُدرى أمن سنيّ الدنيا أم من سنيّ الآخرة»[٢٠] التي كلّ يوم منها كألف سنة ممّا نعدّ، ولكن نتيجة هذا الاختبار أسفرت عن طرده وسقوطه إلى الحدّ الذي يخاطبه الجليل:

﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾[٢١].

﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾[٢٢].

ومن هنا فإنّ علينا أن نراقب أنفسنا ونتعهّدها، فإذا منحنا الله توفيقاً، وقطعنا عدّة خطوات في طريق الحقّ والخير، فلا ينبغي أن يحملنا هذا على الغرور فنظنّ أنّنا سوف نبقى على ذلك حتّى النهاية، إنّ هذا العالم ساحة للتغييرات والتحولات، وما دام الإنسان حيّاً وهو يمرّ على الصراط الدقيق للحياة اليومية، فإنّه معرّض للسقوط. وهنيئاً لأولئك العظام الذين كانوا يخشون دائماً سوء العاقبة أكثر من أيّ شيء آخر، وهم يردّدون بإستمرار هذا الدعاء:

«اللهمّ اجعل عواقب أمورنا خيراً».

والشيء الآخر هو ردّ فعل الشيطان بعد طرده: فعندما عرف أنّ الموضوع جدّي، وأنّه قد هوى من مقامه الرفيع لامتناعه عن السجود لآدم(ع)، تفجّرت في نفسه ينابيع العداء لآدم وخاطب ربّه قائلاً:

﴿لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٢٣].

﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٢٤].

وقد ذكر موضوع طلب الإمهال من إبليس والاستجابة لذلك الطلب من قبل الله في ثلاثة موارد من القرآن:

(٢٠) نهج البلاغة: ٢٨٧.

(٢١) الحجر: ٣٤.

(٢٢) (ن. م): ٣٥.

(٢٣) الاسراء: ٦٢

(٢٤) ص: ٨٢.

﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُون﴾[٢٥].

﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرني إلى يَوْمِ يُبْعَثُون﴾[٢٦].

والله سبحانه لا يجيبه بأنّنا قد أُمهلناك إلى يوم القيامة وإنّما هو عزّ وجلّ يقول:

﴿قَالَ فَإنَّكَ مِنَ ٱلْمُنْظَرين إلى يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُوم﴾[٢٧].

وأمّـا الأعمال التي أجيز له أن يؤدّيها، أو هو يقوم بها تكوينياً، أو يزعم أنّه ملها، قد وردت في القرآن المجيد في موارد كثيرة:

ففيَ صدر قائمة أعماله تأتي «الوسوسة»، ولعلّ أعماله الأخرى تعود بالتالي إليها، وقد قام بها في مورد آدم وحواء وأدّى إلى خروجهما من الجنّة:

﴿فَوَسْوَسَ لَهُما ٱلشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِما وَقَالَ مَا نَهَاكُـمَا رَبُّكُـما عَنْ هَذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْن أَوْ تَكُونا مِنَ ٱلْخَالدينَ * وَقَاسَمَهُما إنّي لَكُما لَمِنَ ٱلنَّاصِحينَ * فَدَلاَّهُما بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةِ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُما وَطَفِقا يَخْصِفان عَلَيْهِما مِنْ وَرَق ٱلْجَنَّةِ وَناداهُما رَبُّهُما أَلَمْ أَنْهَكُما عَنْ تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إنَّ ٱلشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبين ﴾[٢٨].

﴿يَا بَني آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَان كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ من ٱلْجَنَّة﴾[٢٩].

﴿فَأَزَلَّهُما ٱلشَّيْطَان عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كَانَا فيه...﴾[٣٠].

﴿فَوَسْوَسَ إلَيْهِ ٱلشَّيْطان قَالَ يَا آدم هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ ٱلْخُلْد ...﴾[٣١].

وتشير إحدى الآيات الكريمة إلى سبب إعطائه تلك المهلة:

(٢٥) الأعراف: ١٤.

(٢٦) الحجر: ٣٦. ص: ٧٩.

(٢٧) الحجر: ٣٧، ٣٨.

(٢٨) الأعراف: ٢٠ ـ ٢٢.

(٢٩) الأعراف: ٢٧.

(٣٠) البقرة: ٣٦.

(٣١) طه: ١٢٠.

﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَان إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّن هُوَ مِنها في شَكّ﴾[٣٢].

الأعمال الأُخرى للشيطان

قال الجليل في كتابه العزيز:

﴿ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾.

أي من أجل إضلالهم.

﴿وعن أَيْمَانِهِم وَعَنْ شَمَائِلِهِم وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِين﴾[٣٣].

وقد تحقّق تنبّؤ الشيطان هذا بالنسبة لبعض الأمم، فهذه الآية الكريمة تؤكّد:

﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إبليس ظَنّه فَاتّبعوه إِلَّا فَرِيقاً مِنَ ٱلْمُؤْمِنين﴾[٣٤].

ومن أعمال الشيطان الأخرى التي تحتل الصدارة في قائمة أعماله هو تزيين الأعمال السّيئة في عيون الناس:

﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِين﴾[٣٥].

وهذه الشباك هي إحدى الأسلحة المهمّة التي يستخدمها الشيطان خلال نشاطه، فيجسّم الأشياء التي لا ترضي الله، ويظهرها لذيذة في ذوق الإنسان أكثر ممّا تتميّز به من لذة بشكل طبيعي، حتّى يخيّل للإنسان أنّ طريق المحرمات هو الأقرب للقلب والأسعد للنفس، فيتصوّر أنّ فرخ دجاجة الجيران طير.

وقد تسلّلت نماذج من هذه الوساوس إلى آدابنا، أو على الأقلّ أجادت تصويرها.

وتعتبر هذه الأمور من أغرب وساوس الشيطان فمع أنّ الإنسان قد جرب

(٣٢) سبأ: ٢١.

(٣٣) الأعراف: ١٧.

(٣٤) سبأ: ٢٠.

(٣٥) الحجر: ٣٩.

مرّات ومرّات ولكنه باقٍ على الظنّ بأنّ طريق الإثم هو أكثر لذّة وأطيب مذاقاً.

وأمّا ما أجيز له من قبل الله سبحانه فهو ما تتحدّث عنه هذه الآية:

﴿قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُوراً﴾(٣٦).

ومن الأعمال الأخرى للشيطان هي المشاركة في الأموال والأولاد:

﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾(٣٧).

أي أنّه يعمل عملاً يشوب به الأموال والأولاد بالحرام.

ومن أعماله أيضاً أنّه يعد الناس، فهو يقول في يوم القيامة إنّني لم أفعل شيئاً سوى أنّني:

﴿وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾(٣٨).

ومن مشاهد جهنّم أنّ المجرمين عندما يقتحمونها ويتأكّدون أنّها مأواهم تعلو أصواتهم بالجدال، ويلقي كلّ منهم اللوم على الآخر، ويتفقون جميعاً على أنّ السبب في ذلك هو الشيطان، ولعلّهم يحاكمونه ولكن الشيطان يجيب:

﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾(٣٩).

ومن أعمال الشيطان أيضاً إيجاد النسيان في الإنسان فهو يهيّء الأرضية ويوفّر الظروف المناسبة لكي ينسى الإنسان ذكر الله:

﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ﴾(٤٠).

فمن مجموع الآيات يبدو لنا واضحاً أنّ الشيطان لا يستطيع أن يجبر أحداً على عمل ما، وإنّما هو يدعو فقط ويوسوس، فإذا اتّبعه أحد واختار لنفسه العبودية له عندئذ يتسلّط عليه الشيطان وينفذ فيه وعيده.

(٣٦) الاسراء: ٦٣.

(٣٧) (ن. م): ٦٤.

(٣٨) ابراهيم: ٢٢.

(٣٩) (ن. م).

(٤٠) المجادلة: ١٩.

وقد جاء في إحدى الآيات: اننا لم نجعل الشيطان وليّ أحد، إلّا اولئك الذين يقبلونه ويصبحون من حزبه:

﴿إنّه ليْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى ٱلَّذينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِم يَتَوَكَّلُون * إنَّما سُلْطَانُهُ عَلَى ٱلَّذينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَٱلَّذينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُون﴾[٤١].

وتولي الشيطان هي تلك الحالة التي يتصّف فيها الإنسان بالصفات الرذيلة فيصبح من التابعين له.

فالتورط في الذنب مرّة ومرتين لا يغدو به الشيطان ولياً للإنسان، ولكنّه إذا استغرق في المعاصي واستمرت هذه الحالة فإن الشيطان يستولي عليه.

﴿إنَّا جَعَلْنا ٱلشَّيَاطِينَ أوْلِياءَ لِلَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾[٤٢].

ومن الواضح أنّ هذه الآية لا تشمل الذين لم يؤمنوا عن جهل وقصور.

﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ ٱلرَّحمن نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرينٌ * وَإنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبيلِ وَيَحْسَبُونَ أنَّهُمْ مُهْتَدُون﴾[٤٣].

وبناء على هذا فإذا اختار أحد منذ البدء سبيل العصيان عن علم وقصد فقد ينتهي به المطاف إلى حالة لا يستطيع فيها تمييز الحقّ من الباطل، وتعتبر هذه نتيجة لذلك «الاختيار» السيء الذي تورّط فيه منذ البداية. فإذا بدأ الإنسان العَدْوَ في المنحدر فسوف يصل إلى نقطة لا يستطيع فيها السيطرة على نفسه وكفّها عن مواصلة الطريق.

سمات أعمال الشيطان ودعواته

قال الله تعالى:

(٤١) النحل: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٤٢) الأعراف: ٢٧.

(٤٣) الزخرف: ٣٦.

﴿اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ اَلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِاَلْفَحْشَاءِ﴾(٤٤).

فإذا أراد أن يصرف الإنسان عن الإنفاق في سبيل الله فإنّه يزيّن له الحرص، ويخوّفه من أنّه سيصبح فقيراً إذا أنفق! وإذا أراد ان يكفّ إنساناً عن الجهاد فإنّه يلقي الرعب في نفسه:

﴿إِنَّما ذَلِكُمْ اَلشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾(٤٥).

فمن العلائم والقرائن على الوساوس الشيطانية هو الأمر بالفحشاء، فإذا شعر الإنسان برغبة في الفحشاء فليعلم أنّها من وساوس الشيطان.

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِاَلفَحْشَاءِ وَاَلْمُنْكَرِ﴾(٤٦).

وعلامة أخرى هي أنّه يصرف عن ذكر الله:

﴿وإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ اَلشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ اَلذِّكْرى مَعَ اَلقَوْمِ اَلظَّالِمِينَ﴾(٤٧).

وقد جاء في الفقرة الأولى من هذه الآية الكريمة:

﴿وإذا رَأَيْتَ اَلَّذينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾(٤٨).

فالخطاب هنا موجّه لنبيّ الإسلام الكريم(ص) وهو من باب «إياك أعني إسمعي يا جارة».

ونفس هذا المضمون وارد في آية أخرى:

(٤٤) البقرة: ٢٦٨.

(٤٥) آل عمران: ١٧٥.

(٤٦) النور: ٢٠.

(٤٧) الأنعام: ٦٨.

(٤٨) (ن. م).

﴿.. أنْ إذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ ..﴾(٤٩).

ثم يقول تعالى بعد ذلك:

﴿إنَّ اللهَ جَامِعُ ٱلكَافِرِينَ وَٱلْمُنَافِقِينَ في جَهَنَّم جَميعاً﴾.

وهو إشارة إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الحضور في مثل هذه المجالس يقود الإنسان شيئاً فشيئاً نحو النفاق والكفر.

ونحن نعلم أنّ كثيراً من المسلمين قد انتهى بهم الأمر إلى النفاق والكفر نتيجة لمعاشرة الماركسيين.

فهؤلاء لم يكونوا مخالفين للإسلام ذاتاً، ولكنهم استدرجوا قليلاً قليلاً نحو طريق كان لا بدّ أن تنتهي إلى تلك الغاية. وحتى إذا رغب شخص في معاشرة الماركسيين للنقاش والبحث معهم، فلا بدّ له أولاً أن يروز قدرته، ويلاحظ في رياضة المصارعة أنّ المتصارعين يقاس وزنهما بدقّة،ويتصارع المتقاربان في الوزن.

وأمّا الآية المشهورة:

﴿بَشِّر عِبَادِيَ ٱلَّذينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾(٥٠).

فأوّلاً: المقصود من «القول» هنا هو القرآن.

ثانياً: لا بدّ أن يكون هذا قادراً على تمييز الأحسن، إذن لا يحقّ لأيّ شخص أن يجالس أيّ أحد ويشترك في كلّ بحث، فمن كانت ثقافته سطحية، أولم يكن يتمتّع بقدرة التمييز، أو كان مصاباً بضعف الإرادة(٥١) والشخصية فلا يجوز له أن يقحم نفسه

(٤٩) النساء: ١٤٠.

(٥٠) الزمر: ١٨.

(٥١) إنّ مسألة «ضعف الإرادة» وضعف الشخصية و«عقدة الإحساس بالحقارة» أمر مهمّ في هذا المجال. فمثل هؤلاء الأفراد يتأثّرون بسرعة، ولا سيما إذا كان الطرف المقابل لهم ذكياً وفناناً ومطّلعاً على المواقف النفسية.

وليس من النابي أن ننقل هنا قصّة لتقريب الموضوع للذهن، وإن كانت هذه القصّة لا تتفق في موضوعها

←

في كلّ نقاش.

ويعدّ التبذير أيضاً من العلامات على التبعية للشيطان:

﴿إنَّ ٱلْمُبَذِّرينَ كَانُوا إِخْوانَ الشَّيَاطِينِ﴾(٥٢).

شياطين الجنّ

لقد ورد في بعض الآيات إجمالاً أنّ الله سبحانه يحفظ السماوات من الشيطان:

﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إلَى ٱلْمَلأِ ٱلأعْلى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جانِبٍ * دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إلاَّ مَنْ خَطِفَ ٱلخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ ثَاقِبٌ﴾(٥٣).

ويشبه هذه الآية مضمون آية أخرى:

﴿وَحَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجيم *إلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ﴾(٥٤).

←

مع ما قلناه، ولكنّها مفيدة في مجال اظهار الإحساس بـ«الضعف».

لقد انتدب المرحوم آية الله البروجردي أعلى الله مقامه شخصاً لإرساله إلى إحدى الدول الغربية في مهمّة لنشر الإسلام، وكان هذا الشخص متلبساً بزيّ علماء الدين، فطلب هذا من السيد البروجردي أن يسمح له في البدء أن يرتدي اللباس المتداول (أي أنّه يخلع لباس علماء الدين) لكي يتغلغل بين الناس في ذلك البلد، وعندما تترسّخ مكانته في نفوس الناس فإنّه يعود إلى زيّه الأصيل ولكن آية الله البروجردي أجابه: لقد أرسلتك لتؤثّر فيهم فتظهرهم بشكلك، وأنت تريد منذ البداية أن تظهر نفسك بشكلهم؟

أجل، إذا كان المسلم مسلّحا وذا أُسس مستحكمة فلا مانع من أن يناقش أيّ أحد بشرط أن يكون معداً من الناحية الروحية ومؤهلاً من الناحية العلمية، ومتميزاً بطلاقة اللسان والقدرة على البيان.

ولدينا نماذج مشرّفة من هذه الآفاق الرفيعة، عاشت في صدر الإسلام، من قبيل الطرمّاح بن عدي الذي بعثه الإمام عليّ(ع) إلى معاوية، ومثل هشام بن الحكم أحد الطلاّب البارزين لزعيم المذهب الجعفري الاثني عشري الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق(ع). ونحن بدورنا نؤكّد على دراسة حياة هاتين الشخصيتين الإسلاميتين، ونحثّ الشباب المسلم على الاقتداء بهما.

(٥٢) الاسراء: ٢٧.

(٥٣) الصافات: ٧ ـ ١٠.

(٥٤) الحجر: ١٧ ـ ١٨.

فمن هذه الآيات يستفاد بوضوح أنّ الشياطين تحاول اختراق السماوات للظفر ببعض الأخبار. وإلى هنا لا يوجد أيّ شكّ بالنسبة لهذه الآيات لأنّ الموضوع هو استراق السمع.

ولكن هل المقصود حقّاً من السماء هي هذه السماء المحسوسة، ومن الكواكب التي تمنع هي هذه الكواكب التي نشاهدها؟ أم أنّ المراد منها سماء أخرى وكواكب تناسبها، وكلّ ماهناك أنّ الآية الكريمة تتضمّن هذا التشبيه لتقريب الموضوع إلى أذهاننا نحن الناس، أي أنّنا كما نشاهد في عالم الظاهر شهباً، فكذا في عالم المعنى تصوّب سهام نحو الشياطين؟

إنّ هذا من الأمور التي لا نفهمها بوضوح.

وظاهر الآيات يدلّ على انّ المقصود هي هذه السماء المحسوسة لأنّ الحديث يدور حول السماء الدنيا:

﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّماءَ ٱلدُّنيا بِزِينَةٍ ٱلكَوَاكِبِ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مَارِدٍ﴾[٥٥].

وإذا كان حديث الآية يدور حول السماء الدنيا فمن البعيد جداً أن يكون المقصود غيرها.

ولا يكون هذا الفهم منسجماً مع سياق الآية، إلاّ إذا كان لدينا دليل قطعي من الوحي أو كلام المعصومين(ع).

لكن هناك ملاحظة لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار، وهي أنّ القرآن الكريم يتميّز باسلوب خاصّ، فإذا دقّقنا وجدنا فيه نماذج تتحدّث عن أمور مادية محضة، ثمّ تصل فجأة إلى نقطة معينة فتقفز منها إلى مجال آخر، مثلاً نقرأ:

﴿وَالأَنْعَامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْها تَأْكُلُون * وَلَكُمْ فِيها جَمَالٌ

(٥٥) الصافات: ٩.

حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ * وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٥٦].

إلى هنا كان الحديث عن هذه الأنعام، ولكنه بمجرّد ذكره للسفر ينتقل فجأة إلى القول:

﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٥٧].

فالله سبحانه يتولّى الدلالة على الطريق المستقيم والوسط، وهناك طرق منحرفة، ولو أراد الله عدم منح الإنسان الاختيار لأجبره على السلوك إلى الغاية المطلوبة.

ثم بعد ذلك تأتي آيات تكمّل الحديث عن النعم المادية.

إذن ليس من العجيب أن نجد بعض علمائنا الأجلّاء يحتملون في هذه الآية التي هي موضوع بحثنا أن يجري الحديث عن السماء المادية، ثمّ تقفز فجأة إلى السماء المعنوية.

وهذا الأسلوب نفسه من أساليب القرآن التربوية، فعندما يغدو حال المخاطب مناسباً لشيء فإنّه يلقي إليه ملاحظة تفي بالغرض.

فالإنسان عندما يذكر السفر أو يهمّ به فإنّه يشعر بحالة الإقلاع وهذه الحال تتناسب مع ذكر الانسان لله ولسفر الآخرة.

﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾[٥٨].

أجل، إنّ بعض العلماء احتمل أن يكون الحديث في البدء عن السماء الدنيا، ولكنه بعد ذلك ينتقل فجأة الى الحديث عن السماء المعنوية. ولكننا نرى أنّ هذا

(٥٦) النحل: ٥ ـ ٨.

(٥٧) (ن. م): ٩.

(٥٨) الزخرف: ١٣ ـ ١٤.

الاحتمال خلاف الظاهر، وهناك آيات تبعّد الاحتمال، منها قوله تعالى:

﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّماءَ فَوَجَدْنَاها مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَصَداً﴾[٥٩].

وقد وردت روايات في التفسير تؤكّد أنّه بعد ولادة نبي الإسلام الأكرم(ص) منع الشيطان من الرقيّ نحو السماء.

وتوجد بعض الأسئلة حول ظاهر الآية، منها:

أنّ الشهب من الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق، وهي موجودة قبل ولادة النبي الكريم(ص)؛ فما علاقة ذلك برجم ورمي الشياطين؟ والسؤال الآخر:

ما هي علاقة صعودهم نحو السماء باطلاعهم على أخبار الملأ الأعلى؟ فهل هذه الأخبار المتعلّقة بهذه الكرات؟ وإذا سلّمنا بأنّ الملائكة من المخلوقات المجرّدة، وأن نزول الملائكة على الأنبياء لا يعني أنّها تنزل من مكان عالٍ محسوس نحو الأسفل قاصدة الأرض، وإنّما النزول هنا معنوي، إذن كيف يكون صعود الجنّ الى أجواء الأرض له دخل في استراق السمع من الملائكة؟

توجد في هذا المجال آراء مختلفة:

فبعضهم تمسّك بظاهر الألفاظ وقال: إنّ الملائكة تسكن جوّ الأرض، أو مكاناً يرتفع على ذلك، وهي تتبادل الحديث فيما بينها هناك، ويحاول الجنّ الصعود إلى تلك الأجواء لاستراق السمع. ومن الواضح أنّ هذه الملائكة جسمانية وكلّما اقترب إليها أحد أكثر فإنّه يستطيع أن يسمع أصواتها بصورة أوضح.

وقال البعض الآخر: إنّ المقصود من العروج واستراق السمع هو الالتفات إلى الباطن والعوالم المعنوية، والشهاب وأمثاله إنّما هو تشبيه، أي يوجد في عالم المعنى شيء إذا أردنا تشبيهه من باب تشبيه المعقول بالمحسوس لوجب أن نقول: هناك

(٥٩) الجن: ٨ ـ ٩.

شيء مثل الشهاب ولكنّه معنوي، يقذف نحو الشياطين فيطردها، أمّا ما هي كيفيته؟ فلسنا نعلم.

وعلى أيّ حال فإنّ هؤلاء يحملون الآية على الاستعارة والتشبيه.

وهناك احتمال ثالث يحافظ على مسألة تجرّد الملائكة، وينسجم مع صعود الجنّ نحو السماء المحسوسة الظاهرة لاستراق السمع، وبيان هذا الاحتمال يحتاج إلى ذكر مقدمة هي: أنّ الجنّ ـ حسب آيات القرآن ـ كالإنسان موجود مادّي، مع فرق واحد، وهو أنّ الإنسان مخلوق من تراب، وأنّ الجنّ مخلوق من نار.

وكما أنّ للإنسان روحاً فالجن له روح أيضاً، ومثل هذه الموجودات يوجد تأثير متبادل بين أرواحها وأبدانها. فأحياناً يصبح الإنسان حزيناً، وهذه حالة روحية ولكنها تؤدّي إلى ضعف جسمه. والجسم أيضاً يترك أثراً في الروح، كما يقال: إنّ بعض الأغذية ينشّط الإنسان، أو عندما نتناول الطعام، فإنّنا نثقل وتقلّ كمية الدم الذاهبة إلى المخّ فيقلّ نشاط الإنسان، ولا يرغب كثيراً في التفكير.

وعلى هذا فإذا أردنا للروح أن يؤدّي نشاطه الخاصّ فلا بد أن يكون الجسم في ظروف بدنية خاصّة، والمروّضون يستغلون هذه الأساليب، فلكي تتقوّى أرواحهم لا يتناولون إلاّ قليلاً من الطعام ولا يتحركون إلاّ قليلاً، ويتنفّسون قليلاً أيضاً. وبغضّ النظر عن حرمة هذا العمل أو حلّيته فإنهم يتّصلون عن هذا الطريق بموجودات غير مادية ويظفرون منهم ببعض المعلومات والأخبار، ويستطيعون أيضاً الاتصال بالجنّ.

إذن بين الروح والجسم يوجد تأثير متبادل.

ونفس هذا القانون يصدق في مورد الجنّ الذين هم من المخلوقات المادّية، فبين أرواحهم وأبدانهم توجد علاقة.

وعلى هذا نقول في تفسير موضوع بحثنا: لمّا لم يكن لدينا دليل يقيني، وليس لنا اتصال مباشر بالجنّ، فإنّنا نستطيع أن نتصوّر أنّ الصعود في جوّ الأرض يوفّر للجنّ ظروفاً روحيةً خاصّةً تستطيع روحه بفضلها أن تتصل بالعوالم العليا.

ولعلّ هذا الصعود يعتبر رياضة لها، وفي ظلّ تلك الظروف تستطيع أن تستفيد بشكل أفضل من الأمور المعنوية، ومن جملتها كسب المعلومات الغيبية التي يشتدّ شوقهم إليها، ولا سيما شياطين الجنّ الذين يحاولون الإخلال في أمر هداية الناس.

فحسب الروايات كانوا إلى ما قبل ولادة النبيّ الأكرم(ص) يحاولون الظفر بأمور غيبية من هذه الطرق لإضلال الناس، وقد كانت هذه الأمور تحدث بشكل أو بآخر، ولكنّهم الآن عاجزون عن ذلك بنصّ القرآن الكريم:

﴿فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآن يَجِدْ لَهُ شِهاباً رَصَداً﴾[٦٠].

ولا يستبعد هذا الفرض وهو أنّ الارتباط قد قطع لئلّا يتهم النبيّ(ص) بأنّه يحصل على الأخبار الغيبية من الجنّ.

ولكنّنا لحدّ الآن لم نظفر بالجواب على السؤال، وهو: أنّ الشهاب ليس شيئاً قد ظهر في زمن النبيّ (ص) وإنّما هو قد كان من قبل مثل الرعد والبرق، فما علاقة هذه الظاهرة الطبيعية بطرد الشياطين؟

فهل المقصود هو هذه الشهب التي نراها، أم أنّ الشهب المكلّفة بطرد الشياطين هي بشكل آخر، وهذا التعبير ليس إلّا استعارة؟

للجواب نقول: لا نستبعد هذا الاحتمال، وهو أن يكون الشهاب أمراً معنوياً، ومن باب التشبيه أطلق عليه اسم الشهاب، وإن كان مقصود الآية هذا الشهاب الظاهري (كما يدل عليه ظاهر الآية) فإنّنا لا نواجه أيّ إشكال أيضاً إذا لاحظنا البحث الذي قدّمناه قبل ذلك وذكرنا فيه أنّ وجود العلل الطبيعية لا يعني نفي علل ما وراء الطبيعة. إنّ هذه وسائل ومعدّات لا تتجاوز حدّ الإعداد في عالم الطبيعة، فهي لها تأثير ولكن التأثير الحقيقي والأصيل هو لعوالم ما وراء الطبيعة.

ونستطيع أن نتصوّر أنّ أمر هذه الشهب بيد الملائكة كما يظهر من الآيات الكريمة، وأنّ الملائكة رسل الله ومدبّرات الأمر، والتدبير الإلهي في مورد الشهب بعد

(٦٠) (ن.م): ٩.

ولادة النبي(ص) ان الشياطين إذا حاولوا استراق السمع فإنّهم يقذفون بتلك الشهب.

وصحيح أنّنـا نجد هذا الأمر يتحقّق بعلله الطبيعية، ولكن وراء ذلك تأثير الملائكة الذين أُسند إليهم تدبير الأمور. مثلاً هذا المطر الذي يهطل بشكل طبيعي إذا لم ينزل في إحدى المناطق، واتجه المؤمنون نحو الله يستسقونه واستجيب دعاؤهم، فإنّ هذه العوالم الطبيعية تكون تحت تصرّف ملائكة الله فتدبّر الأمور بشكل يؤدّي إلى استجابة دعاء المؤمنين:

وملخّص الحديث أنّنا لا نملك دليلاً يحملنا على رفع اليد عن ظاهر الآيات، فنقـول: إنّ «الشهـاب» فيهـا يعني الشهـاب غير المادي، وإنّ السماء هي السماء اللامادية، ولو كانت في أيدينا أدلّة يقينية من الكتاب والسنة والعقل لكنّا مجازين في فهمها بشكل مجازي، ولم يكن ذلك مستبعداً عندئذ.

وهذه الوجوه كلّها قد ذكرت بعنوان أنّها تصويرات لهذه المسألة، وليست هي بياناً لحقيقة الأمر، وليست تفسيراً قطعياً للآية.

تسخير الجنّ بوساطة الإنسان

بالنسبة لموضوع تسخير الجنّ لم يرد في القرآن إلّا ما جاء في قصّة سليمان(ع) من أنّ الله جلّ جلاله قد أنعم عليه نعماً تزيد على ما أنعمه على سائر الناس، ومن جملة ذلك أنّه سخّر له الجنّ وحتى الطيور والوحوش:

﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَان جُنُودَهُ مِنَ اَلجِنّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْر فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[61].

لقد قام سليمان عليه السلام يوماً بتفتيش جيشه، وقدّم هؤلاء استعراضاً أمامه، وقد قسّموا إلى فئات، وكلّ فئة تؤدّي ما أُسند إليها من واجب. وفي هذا الخضمّ ذكر الجنّ أيضاً باعتبارهم شريحة من شرائح قواته.

(٦١) النمل: ١٧.

وفي مورد آخر يقول تعالى:

﴿قَالَ يَا أَيُّها ٱلمَلأ أَيُّكُمْ يَأْتِيني بِعَرْشِها؟﴾[٦٢].

أي عرش بلقيس.

﴿قَالَ عِفْرِيْتٌ مِنَ ٱلْجِنّ أنا آتيك بِهِ قَبْلَ أنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِك﴾[٦٣].

﴿وَمِنَ الجِنّ مَنْ يَعْمَل بَيْنَ يَدَيْه بإذنه﴾[٦٤].

﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلجِنّ أن لَوْ كَانُوا يَعْلمُونَ ٱلغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي ٱلعَذَابِ ٱلمُهِين﴾[٦٥].

وهذه الآية الأخيرة تلقي الضوء على بعض المواضيع: كان الجنّ مسخّرين لسليمان(ع)، ولم يكن لهم علم بالغيب، وكانوا يعملون خضوعاً لهيبته وخوفاً منه.

والقصّة التي تشير إليها الآية هي أنّ سليمان(ع) كان واقفاً يوماً داخل قصره متّكئاً على عصاه، ففاجأه عزرائيل وقبض روحه وهو على تلك الحال. وكان قصره مشيداً من الزجاج ولهذا كان الجنّ يرونه ويؤدون أعمالهم لشدّة الخشية منه، لأنّه كان يسجن المتمرّدين منهم.

ومرّت فترة من الزمن استطاعت فيها دابّة الأرض أن تأكل عصاه فخرّ إلى الأرض وعندئذ فهم الجنّ أنّه قد فارق الحياة.

لقد كانوا يظنّون أنّهم يعلمون الغيب بسبب ما يتمتّعون به من سرعة الانتقال، ولكن هذه الحادثة أثبتت لهم أنّهم محرومون من العلم بالغيب.

وتكرّرت قصّة عمل الجنّ لسليمان(ع) في سورتين أخريين وقد ورد عنوان

(٦٢) (ن. م): ٣٨.

(٦٣) (ن. م): ٣٩.

(٦٤) سبأ: ١٢.

(٦٥) (ن. م): ١٤.

الشياطين هناك، ومن هنا نعرف أنّ المقصود هم شياطين الجنّ. فهم مسخّرون وتحت الغلّ والعذاب والقيود.

ويتساءل البعض: هل كان سليمان جبّاراً مستبّداً؟

وجوابه واضح من خلال تلك الآية، فهو كان يسجن ويعذبّ شياطين الجنّ العاصين، ولا يمسّ المؤمنين الصالحين بسوء.

﴿وَمِنَ الشَّياطِينَ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلاً دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِين﴾(٦٦).

﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاء وَغَوَّاص﴾(٦٧).

والنتيجة هي: أنّه يفهم من هذه الآيات إجمالاً أنّ الجنّ قد يُسخّرون ولكن بإذن الله. ونلاحظ في الروايات أنّ المؤمنين من الجنّ يخضعون للأنبياء والأئمّة ويقومون بخدمتهم. والذين يتميزون بولاية من قبل الله يستطيعون أيضاً إخضاع الكافرين من الجنّ لسيطرتهم.

إيمان الجنّ بالنبي

يقول الله في كتابه العزيز:

﴿قُلْ أُوحِي إليَّ أنَّه اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنّ فَقَالُوا إنَّا سَمِعْنَا قُرآناً عَجَباً﴾(٦٨).

﴿وَإذْ صَرَفْنَا إلَيْكَ نَفَراً مِنَ الْجِنّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إلى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ * قَالُوا يَا قَوْمَنا إنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إلى الْحَقّ وَإلى طَرِيقٍ مُسْتَقِيم * يَا قَوْمَنا أجِيبُوا دَاعِيَ الله وآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيم * وَمَنْ لا يُجِبْ دَاعِيَ الله فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الأرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلالٍ

(٦٦) الانبياء: ٨٢.

(٦٧) ص: ٣٧.

(٦٨) الجن: ١.

مُبِينٍ﴾[٦٩].

وقد تحدّثت الروايات عن كيفية اهتداء الجنّ إلى مكان النبي(ص) وعن كيفية سماعهم للقرآن وإيمانهم، وعن صيرورتهم دعاة للآخرين. فهناك مسجد في مكّة على القرب من مقبرة أبي طالب يسمّى مسجد الجنّ، وهو المكان الذي التقى فيه الجن بالنبي الكريم(ص) وأسلموا على يديه.

ويفهم من هذه الجملة: «ولّوا إلى قومهم...»أنّ هؤلاء مكاناً وذهاباً وجيئة، وأنّ هذه الأمـور حقائق موجودة تؤيّدها الروايات، وتشهد بصحّتها التجارب الخاصّة. ويقلّ عددهم ـ عادة ـ في المناطق المزدحمة بالسكان، ويختارون بعض الوديان مكاناً لسكناهم.

وقد جاء في الآيات السابقة الذكر أيضاً أنّهم:

﴿قَالُوا يَا قَوْمَنا إنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسى مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إلى الْحَقِّ وَإلى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

حيث يُعرف منهـا أنّهم كانـوا مطّلعـين على نزول التوراة ومؤمنين بها، أي أنّهم من اليهود، ويُعلم منها أيضاً أنّهم كانوا جاهلين بنزول الإنجيل، ولم يكن لهم إيمان بعيسى(ع). ونفهم منها ضمناً أنّهم قد لا يعلمون شيئاً عن بعض الحوادث التي تقع في الأرض.

أجل، لقد قال هؤلاء لقومهم: يا قومنا، أجيبوا داعي الله وأسلموا حتّى يغفر الله لكم ذنوبكم ويحفظكم من عذاب أليم. وهذا الكلام يشبه دعوة الأنبياء وأخيراً قالوا لهم: من يرفض هذه الدعوة فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء، ونتيجة أعمالهم أنّهم يغرقون في ضلال مبين.

(٦٩) الاحقاف: ٢٩ ـ ٣٢.

بطانة الشيطان

أيقوم الشيطان بالإغواء دائما بنفسه أم أنّ له أعواناً ومساعدين في هذا المضمار؟

للقرآن الكريم تعبيرات متفاوتة في هذا المجال:

فأحياناً يعبّر بالذرّية، ويفهم من هذا أنّ الشيطان يتوالد وله نسل.

وأحياناً أخرى يعبّر بالجنود، وثالثة بالقبيل:

﴿إنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَقَبيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُم * إنَّا جَعَلْنا ٱلشَّياطِين أوْلِيَاء لِلَّذينَ لا يُؤْمِنُون﴾[٧٠].

إذن للشيطان بطانة.

﴿وَجُنُود إبْليس أجْمَعُون﴾[٧١].

﴿أفَتَتَّخِذُونَه وَذرِّيَته أوْلِياء من دوني﴾[٧٢].

ونواجه هنا هذا السؤال:

إذا كان للشياطين (والجنّ) ذريّة وأولاد إذن لا بدّ أن يكون فيها الذكر والأنثى، فهل الحقيقة كذلك؟

لم يرد في القرآن الكريم نصّ صريح في هذا المجال، ولكن بعض الأيات تشعر بهذا المعنى:

﴿وَأنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الإنْسِ يَعُوذُونَ برجَالٍ مِنَ ٱلْجِنّ﴾[٧٣].

فالتعبير ب «رجال» يوحي بأنّ للجنّ أيضاً نساءً مثل الإنسان، ولكن هذا ليس

(٧٠) الأعراف: ٢٧.

(٧١) الشعراء: ٩٥.

(٧٢) الكهف: ٥٠.

(٧٣) الجن: ٦.

دليلًا قطعياً لأنّه قد يكون الرجال هنا بمعنى الشخصيات المهمة أو بمعنى مطلق الأشخاص. ولعلّ الاحتمال الأوّل أقرب وأوضح لا سيما بعد أن لاحظنا النصّ القرآني يعبّر عنهم بالذرّية ولا بدّ لنا من التأكيد على أنّنا لا نستطيع أن ننسب للقرآن القول بوجود نساء للجنّ. ويحتمل أن يكون توليد المثل عندهم بصور أخرى، وإن كنّا نجد في الروايات هنا وهناك إشارات إلى وجود نوعي الذكر والأنثى فيهم.

وقد أبى بعض المثقفين التسليم بوجود هذه الكائنات، وهم يذكرون بعض الإشكالات والشبهات حولها، من قبيل: كيف تكون هذه الكائنات موجودة بينما لا يستطيع أحد أن يراها؟

أو لماذا تستطيع هي أن ترانا ولا نستطيع نحن أن نراها، إنّ ذلك مخالف للعدالة فلعلّها تؤذينا؟

ويتخيّلون أنّ المقصود من الجنّ هم الناس البدائيون الذين يشكّلون الحلقة الوسطى بين القرد والإنسان، ويقول بعضهم: إنّ المقصود من الجنّ هم الناس المتوحّشون الذين يسكنون الغابات.

وللجواب نقول:

أوّلاً: إنّ أوضح دليل هي التجارب المتوفرة في هذا المجال، ويوجد أُناس لحدّ الآن يقومون بتسخير الجنّ.

ثانياً: إنّ هذا الموضوع يمكن تفسيره حسب الأسس العلمية، فهناك في هذا الكون الواسع أشياء كثيرة موجودة ولكننا لا نستطيع رؤيتها، مثل الألكترونات والفوتونات والأمواج الكهربائية والأشعةّ المسمّاة بـ«ما فوق البنفسجية» و«ما تحت الحمراء» والأشعةّ السينية، فهذه كلّها لا يمكن رؤيتها بالنسبة للإنسان، ولكن العلم أثبت وجودها. إذن مجرّد أنّنا لا نحسّ بشيء بوساطة حواسّنا لا يصبح دليلاً على عدمها.

وإذا أُشكل علينا: إذن كيف يدّعي بعضهم أحياناً أنّهم يرون الجنّ؟

أجبنا: بأنّ أناساً قد عملوا في هذه المجالات وهم يدعون بأنّ الجنّ من

الظواهر اللطيفة جداً، وهم يتميّزون بالقدرة على الانقباض والانبساط. ففي الحالة الاعتيادية يكـونون في حالة الانبساط وعندئذ لا يمكن رؤيتهم، ولكنهم في حالة الانقباض يمكن لمسهم ورؤيتهم

إذن لا يجوز لنا أن ننكر وجود شيء لمجرّد أنّنا لم نره، ولا ينبغي لنا أيضاً أن نفسِّر الجنّ بأنّها موجـودات مجرّدة كما فعل بعض المتصوفة والعرفاء. إنّ الجنّ من المـوجودات المادّية، وهم مخلوقون من النار، ويعيشون على وجه الأرض، ويأكلون الطعام، ولكن لما كانت أجسامهم لطيفة لذا فإن طعامهم سيكون خاصّاً ومحدوداً.

أجل، عندما يخبر القرآن العظيم ـ الذي أنزله خالق الوجود ومدبّره ـ عن وجود شيء فلا ينبغي أن يبقى لدينا أيّ شكّ أو ترديد في وجوده.

«وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين».

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

فهرس الموضوعات